KÖPRÜLÜ KÜT.
800



حاشية تجريد للسيد الشريف

نصفه بخط المؤلف ونصفه الآخر
بخط منلا خسرو

٢٠ جب

انسلك في سلك ملك الفقير
احمد بن علي البروسوي الحقير
عفي عنهما
٩٨٢ من هجرة النبي عليه السلام

حاشية على شرح التجريد القديم للسيد الشريف
انتقلت الى يد الفقير
الى الملك القدير مصطفى بن محمد
عفا عنهما الملك الصمد سنة
ثلث عشر والف في اواسط
المحرم ...
در ...

الملك الصمد

تملكه ... مصطفى
بن محمد ... في ...
سنة اثنى عشرة ...

قيمت
٦٥

بابلبل شوق نغمه زبان ...

كلك زبان ...

ای بنامت اول هر نامه
نام تو مهر نامه را نامه

معما باسم احمد
چار حرف است نام دلدارم
چون یکی میر و دیگری ماند

بود آیا که من ان شکل همایون بینم
ان رخ فرخ و ان قامت موزون بینم

۸۰۰

۸۰۰

بسم الله الرحمن الرحيم   رب يسر وتمم بالخير

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه   خص بالذكر من صفاته العلى ما هو
اخص بوتو اعني الوجوب الذاتي لانطوائه على سائرها اذ هو معدن الكل لكمال مبعد
عن كل نقصان كما لا يخفى ولم يصرح بذكر الموصوف تنبيها على قوة الاختصاص به
وانه مما لا يذهب فيه الوهم الى موصوف غيره وسلك في ذكر النبي عليه السلام هذه
الطريقة فاقتصر على وصفه بما انطوى فيه جميع كمالاته تفخيما لشأنه وما وجد في
بعض النسخ من التصريح باسم الله مقدما وباسمه عليه السلام مؤخرا فمن تصرف الناسخ
وعلى اكرم احبائه   الضمير المجرور فيه لسيد الانبيا ولم يرد به معينا بل ما
يتناول متعددا اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة كرم في الجملة   الى ما سئلت
بصيغة المجهول اي سئلته من سألته الشي لا من سألته عن الشي ومن تامل في هذه
الخطبة ادرك ان صاحبها اشعر فيها بالايجاز البليغ والتحرير الكامل فيما هو بصدده
لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد الى آخره   اعترض عليه
بان ما ذكره يدل على ان المعاد مطلوب لذاته في هذا الفن وان ما عداه مطلوب فيه بالعرض
وليس كذلك ورد بمنع دلالته على ان ما عداه مطلوب فيه بالعرض بل فيه دلالة على كونه
مطلوبا فيه بالذات حيث صرح بان علم الكلام باحث عما يتوقف عليه العلم بالمعاد
ولا شك ان المبحوث عنه فيه يكون من مسائله المقصودة فيه بالذات فيكون
ما عداه مطلوبا فيه بالذات من هذه الجهة ومطلوبا فيه بالعرض ايضا من جهة
توقف مسائل المعاد عليه ولا محذور فيه وهو مردود بان مقصود المعترض
دلالة ما ذكر في الشرح على ان العمدة الكبرى والغاية القصوى من بين مسائل
الكلام هي مباحث المعاد وليس كذلك فان مباحث المبدا اولى بذلك ومنع
ذلك هذه الدلالة نوع مكابرة فالاولى ان يقال المقصود الاصلي من هذا الفن
معرفة الصانع ثم بصفاته الذاتية والفعلية ومن جملة صفاته الفعلية ما يتميز عن
سائرها بمزيد بحث فيه كارسال الرسل ونصب الائمة على زعم من يدعي وجوب كون
الامام منصوصا عليه من عند الله كما سيأتي وحشر الاجساد وما يتبعه فافرد لكل
من هذه الثلثة مقصدا على حدة ورتبت هذه المقاصد الاربعة على حسب توقف

بعضها على بعض ولما كان اثبات الصانع متوقفا على المحدث الذي هو الجوهر
والعرض وكان الكل متوقفا على الامور العامة لما ذكره حصل هناك مقصدان
آخران فانحصرت المقاصد في ستة وتبيان ذلك وجه ترتيبها   وذلك يتوقف
على النبوة والامامة اورد عليه ان توقف العلم بمباحث المعاد على الامامة
ع اذ يكفينا في العلم بها ما نقل الينا من اقوال النبي فيها الا على مذهب من يزعم
ان الامام حافظ للدين عن التبديل وانه لا وثوق بما نقله غيره لاحتمال التغيير
خصوصا على طول الزمان   وهو موقوف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض
قيل عليه اثبات الصانع لا يتوقف الا على حدوثهما فقط واما سائر مباحثهما
وهو اكثر مباحث ذلك المقصد فلا توقف لاثبات الصانع عليه نعم يمكن ان
يقال ان ذكر سائر المباحث هناك استطراد وانت تعلم ان الضمير في قوله
وهو متوقف راجع الى اثبات الصانع وصفاته وقد يستدل بغير الحدوث
على الصفات كالاستدلال بالاحكام على العلم   ولنقدم مقدمة في
تقسيم الموجودات   فائدة هذه المقدمة اعني تقسيم الموجود الى
اقسامه ان يحيط الطالب احاطة اجمالية بمطالبه التي هي الاحوال المتعلقة
باقسام الموجودات عموما وخصوصا وبهذه الاحاطة يزداد بصيرة
في طلبها ويستسهل عليه ادراك تفاصيلها وقدم طريقة المتكلمين لانها الاهم
ههنا وعقبها بطريقة الحكماء ليطلع بها على مذهب الحكماء في مطالبنا
وصفاته الثمانية عند الاشاعرة   الصواب صفاته السبع عندهم فان الادراك
المذكور ههنا مراد به ادراك المحسوسات وهو راجع الى السمع والبصر
فقط لان النقل لم يدل الا على اتصافه تعالى بهما دون غيرهما من اللمس والشم
والذوق ولم يأول الاشاعرة السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات
كما اولهما بذلك غيرهم وصارت الصفات الحقيقية التي هي بذاته المتفق
عليها عندهم سبعا والقدماء ثمانية واما الصفات التي توهم اثباتها الاشعري
وحده او غيره فيرتقي على ما ذكر الى احدى عشرة   وزعم قدماء المعتزلة
ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتوا الاحوال والمشهور

باثباتها البهشمية وانهم قد اثبتوا لله سبحانه احوالا خمسة من جملتها الالوهية
المميزة لذاته تعالى عن غيره فالقديم عندهم هو الله سبحانه دون صفاته لان
القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده وتلك الصفات ليست بموجودة
عندهم فلا تكون قديمة كما لا تكون حادثة ايضا اذ لا اول لها اصلا و
انما خص بالذكر مذهب قدمائهم لان اختصاص القدم بذاته تعالى على مذهب
المحدثين منهم التابعين للحكماء في كون صفاته تعالى عين ذاته مكشوف فالقول
بتعدد القدماء مختص من بين المتكلمين بالاشاعرة ومن يحذو حذوهم
والحادث اما متحيز وهو الجوهر ان اراد المتحيز بالذات كما هو المتبادر عند الاطلاق
خصوصا اذا قوبل بقوله او حال فيه والمتحيز بالذات هو الذي يقبل لذاته
الاشارة بانه هنا او هناك فلا يندرج فيه الاعراض المتحيزة بالعرض القابلة
للاشارة بواسطة محالها   وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط
فيتعين الجوهر الفرد والجسم عندهم واسطة هي الخط واقله جوهران والسطح و
اقله عند محققيهم ثلثة وقيل اربعة لحصوله من تركب خطين واقل ما تركب منه
الجسم عندهم اربعة وقيل ستة لحصوله من تركب سطحين كل منهما ثلثة وقيل
ثمانية لوجوب تركب كل من السطحين من اربعة والخطوط والسطوح التي اثبتها
المعتزلة من قبيل الجواهر وفيها مخالفة بالسطوح التي اثبتها الحكماء اعراض منقسمة
في ذواتها   والعرض ان لم يمكن التحيز بدونه فهو الكون قيل ينتقض بالاعراض
المشخصة للمتحيز بل بمشخصه وجوابه ان اردت بالاعراض المشخصة امورا داخلة في
ذاته المخصوصة فتلك لا تكون الا جواهر ضرورة ان جزء الجوهر جوهر كما هو المشهور وان
سميت تلك الامور اعراضا فذلك باعتبار خروجها عن ماهية المشخص لا باعتبار كونها عرضا
مقابلا للجوهر وان اردت بها امورا حالة في ذاته المخصوصة لازمة لها فتلك الامور و
ان لم يمكن وجود المتحيز المخصوص الذي هو ملزومها بدونها لكن امكن وجود مطلق المتحيز بدونها
فلا يندرج في قوله ان لم يمكن التحيز بدونه لان المراد مطلق المتحيز فلا اشعار ان زعم ان
لنا اعراضا غير الاكوان يمتنع وجود مطلق المتحيز بدونها فلا بد من اثباتها اذ مجرد الاحتمال
لا يقدح في كلامهم لانهم لم يدعوا انحصار الموجود في الاقسام التي ذكروها حصرا عقليا دائرا

القسمة هو

بين النفي والاثبات بل اكتفوا في كثير منها بالاستقراء كيف ودعوى ذلك في تفاصيل تلك
الاقسام مما لا يشتبه على ذي مسكة بطلانها وما ذكروه من تلك الصورة انما الحصر نوع ضبط وتقليل
من الانتشار وتسهيل للاستقراء وقوله بل بمشخصه مدفوع بان التشخص عند المتكلمين امر عدمي
فلا ينتقض بها الا ان يدعى كونه ضروري الوجود وانه مستبعد جدا او يقام برهان على وجوده
ولم يثبت   فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون رد عليه بانه يلزم كون
المتحرك بالاستدارة ساكنا والتحقيق ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من الجواهر
الفردة فاذا تحرك جسم لم يكن هناك في الحقيقة عندهم متحرك واحد وحركة واحدة بل هناك
متحركات متعددة هي تلك الجواهر وحركات بعددها وح نقول اذا تحرك جسم كالفلك مثلا
بالاستدارة كان في الحقيقة كل واحد من اجزائه المتحركة متحركا حركة اينية ينتقل بها من مكانها
الى مكان جزء اخر لكن لما كان حركته في امكنة واقعة على هيئة الاستدارة سميت حركة بالاستدارة
كحركة النعلة الجوالة حتى الاستدارة فليس في حركات اجزائه حركة خارجة عن الحركة الاينية
واردة على ما ذكر في تعريف السكون وان اعتبرت مجموع تلك الحركات قلت حركة واحدة
والكلام فيها اذ لا بد في كل موجود قسمته من اعتبار الوحدة معه فلا ثبت عندهم حركة بالاستدارة
هي موجودة واحدة خارجة عن الحركة الاينية واردة نقضا على السكون الا اذا ثبت
استدارة جوهر فرد على نفسه في مكانه ولم يثبت منهم القول بها ولا هي ضرورية الوجود
ولا قام برهان على وجودها واحتمال وجودها غير كاف في النقض بها لما عرفت
فاما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس
اعترض عليه بان عدم احتياج الاعراض المحسوسة الى محل مركب ممنوع فان الطعوم
والروائح مشروطة بالمزاج والجواب ان اثبات المزاج والقول بتوقف الالوان
والطعوم والروائح عليه مذهب لغيرهم واما هم فقد جوزوا حصول هذه كلها في جوهر
فرد غير منضم الى غيره الا ان الاحساس باللون لا يكون الا في جواهر متالفة فان اراد
المعترض ابطال كلامهم فلا بد له من دعوى الضرورة في توقفها على المزاج وانها غير
مسموعة هنا او من اقامة البرهان عليه ولم يفعل وان اراد مجرد المناقشة في قاعدتهم
بالمنع فلا نزاع معه   اما بالبصر فالالوان قيل والاضواء ايضا محسوسة بالبصر وهي غير
الالوان على المذهب الصحيح فالاولى ضمها اليها   والحروف كيفيات تعرض للاصوات

في صورة هو

ره

حدة

ده

قد يقولون ان الحال في سائر المحسوسات ايضا كذلك فيه

بسبب الآلات ليس هذا تعريفا للحروف لينتقض بالحدة والثقل والجهارة و
الخفاتة بل هو جواب لسؤال فانه لما قال واما بالسمع فالصوت اتجه ان يقال
الحروف ايضا مسموعة فلا يصح حصر المسموع في الصوت فاجاب بان الحروف
من عوارض الصوت ورواد فه فذكره يغني عن ذكرها كانه قيل هو الصوت
وما يتبعه من الحروف وسائر عوارضه المسموعة وما تركب منها
اي من هذه الطعوم تركبا حقيقيا بحيث يحصل هناك طعم واحد كما في المز واما
باللمس فالاعتماد الى اخره قيل الخشونة والملاسة وغيرهما قد يدرك باللمس ايضا
فلا انحصار للملموس فيما ذكر من الاعتماد والكيفيات الاربع والصواب
ان الملاسة عندهم استواء وضع الاجزاء والخشونة عدمه فليستا عندهم
الا من الاعراض النسبية التي لا وجود لها وان كانتا عند غيرهم كيفيتين
موجودتين قائمتين بالجسم او بالسطح فان اراد هذا القائل ابطال الانحصار
فلا بد من دعوى الضرورة او اقامة البرهان وقد عرفت حالهما وان اقتصر
على مجرد منع الانحصار فليس على المستدل بالاحصاء بل هو مستند الى الاستقراء
فيندفع المنع بقوله وغيرها يحتاج فيه الى تقريبه وتعيينه ليتمكن من معرفة
احواله الى بينة فهو الى الف نقض ذلك بالقوى المعدنية كالقوة
المفرحة في الياقوت والجاذبة للحديد في المغناطيس وبالاستقامة
والاعوجاج وغيرهما فان هذه كلها محتاجة الى اكثر من جوهر واحد مع
عدم الاحتياج الى بنية مخصوصة مستلزمة للحيوة او مصححة لها وليست بالنفا
وهذا النقض هنا انما يتم اذا اثبت ان في المعادن قوى موجودة هي
اعراض محتاجة الى اكثر من جوهر واني له ذلك فان التجاء الى دعوى الضرورة
في وجود قوى هي مباد لتلك الاثار طلبنا منه ان عرف ان مبادي تلك الاثار
اعراض لم لا يجوز ان يكون جواهر وان الاستقامة والاعوجاج ونظائرهما
موجودات عرضية وذلك خلاف مذهب المتكلمين والا هو ضروري ولا
قام عليه برهان فان لم يمكن البنية بدونه فهو الحيوة قيل ان اراد
بالبنية اجزاء مجتمعة اجتماعا كيف اتفق فلا نم انحصار ما لا يمكن البنية بدونه

فان قيل المراد الصلابة واللين فلعلهما ايضا عدميان عندهم رحمه

فان الجواهر الفردة مع الة الحقيقة عند نعيم رحمه

في الحيوة فان صور المواليد الثلثة وقواها اللازمة لها كذلك لتلاشي محالها
بزوالها وان اراد بالبنية ما يحصل منه الحركة الارادية فلا نم ايضا انحصار ما
لا يمكن البنية بدونه في الحيوة فان قوة الحس والحركة الارادية كذلك والجواب انه
لم تثبت عندهم وجود هذه الامور ودعوى الضرورة في وجودها على تقدير تسليمها لا
يجدي نفعا لجواز كونها جواهر هي مباد لاثار مخصوصة كما ان صور المواليد عند من
اثبتها كذلك وليس الانحصار الا استقرائيا فلا يبطل بالاحتمال العقلي
فان امكن في جميع اجزاء البنية فهو الالم قيل ينتقض بالصحة والمرض اذ يمكن
وجودهما في جميع اجزاء البنية وليسا بالم وايضا في البنية اجزاء غير حساسة
فلا تقبل الالم فلا يصح ان الالم يمكن في جميع الاجزاء البنية والجواب ان كونهما
موجودتين في الخارج كالسواد والبياض من الاعراض المحققة الوجود لم يثبت
عندهم فلا بد من دعوى الضرورة او اقامة البرهان فان مجرد الاحتمال غير كاف
في المنع فضلا عن النقض ووجود اجزاء في البنية المشروطة في الحيوة غير قابلة
للالم لا يقولون به ولا هو محسوس بحيث يدعى كونه ضروريا وكانه لم يذكر اللذة
في اقسام الموجودات بناء على انها عدمية عندهم كما هو مذهب الطبيب الرازي
والا فان لم يكن مخصوصا بعضو هو القلب فهو الحرارة قيل ينتقض بمثل
الهاضمة التي في الكبد وبقوة تولد المني وقوة الابصار والسمع والذوق و
غيرها والجواب على تقدير تسليم وجودها ودعوى الضرورة فيه انه لم يثبت كونها
اعراضا فلا نقض بها اصلا وان كان مخصوصا بعضو هو القلب فان كان
ميلا الى جذب شيء او دفعه فهو الارادة والكراهة قيل ينتقض بارادة الله لايجاد العالم
فانها عرض عندهم وليست جذبا لشيء وكذا ارادتنا لايجاد الصلوة مثلا فان الجذب
لا يتصور متعلقا الا بالموجود لاستحالة جذب المعدوم وهو مدفوع بان العرض عندهم
من اقسام المحدث وارادة الله تعالى قديمة عندهم كما مر ولا اعتداد بقول من جعلها
حادثة لا في محل فلا نقض بارادته تعالى على ان الجذب المذكور ههنا لم يرد به
الجذب الحسي الذي لا يتصور الا في الموجود بل الجذب المعنوي اما بالاشتراك
معنى واما باستعمال المجاز مشهورا فان القلب اذا مال الى تحصيل وجود شيء

للنفعة كان هناك حالة شبيهة بالجذب الحسي بل نقول اطلاق الميل على الارادة
من هذا القبيل اذ ليس المراد الميل الحسي بل المعنوي على احد الوجهين والا
فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة ورد ذلك بان
الانسان قد يشتهي حلاوة شي وقد يريد تحصيل وجود شي فالفرق المذكور بين
الشهوة والارادة غير سديد وهذا صحيح والفرق بينهما ان الشهوة ميل جبلي
غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف
الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد
وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك قالوا
ارادة المعاصي مما يواخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة مواخذ
عليها دون النفرة عنها فاما ان يكون حكما على شي من الموجودات بنفي او
اثبات او طلبا لذلك الحكم فهل بقي هناك قسم ثالث لا هو حكم ولا هو
طلب له كالغم والفرح والغضب وغيرها من الاعراض التابعة وكالنظر الطالب
للمعاني التصورية دون الاحكام واجيب بانهم لما لم يعدوا اللذة والالم والادراك
التصوري من اقسام الموجود لم يعدوا هذه الامور موجودات
حقيقة وان اتصف بها الموجود فان قلت قد عدوا الشك من اقسام الموجود
وهو من قبيل التصور قلت لم يعدوا مطلق التصور الشامل للشك وغيره منها
فكان الشك عندهم حالة وراء التصور وسيرد عليك في الشك كلام اخر
اعلم ان تقييد الحكم بكونه على شي من الموجودات مما لا يلزم فان الحكم على المعدومات
ايضا كذلك واما الوجود الذهني فهم لا يقولون به والاول اما جازم الى
اخره قيل ينتقض حصر الحكم في الاقسام المذكورة بالاحكام التي سببها الاحساس
باحدى الحواس الظاهرة وايضا التقليد له سبب بوجه وهو قول من حسن الظن
به ويمكن ان يدفع هذا الاخير بان قوله ليس في نفسه مما يكون سببا لكنه افضى
الى الحكم بواسطة حسن الظن فاطلاق السبب لا يتناوله فهو الشك
اعترض عليه بان الحكم اذعان النفس لاحد طرفي النسبة اعني الاثبات والنفي
ولا اذعان لاحدهما في الشك فكيف يعد قسما منه وهذا سوال مشهور فانهم قسموا

تارة الحكم واخرى التصديق او الاعتقاد المرادف له الى اقسام وعدوا
منها الشك والوهم ولا حكم فيهما اصلا اما في الشك فلانه لا بد فيه من الرجحان ولا رجحان
فيه واما في الوهم فلانه مرجوح فهو ابعد ولذلك ترى بعضهم يحملون المقسم ما عدا
الذكر الحكمي دفعا لذلك السوال ويمكن ان يقال ذكرهما هناك ليس باعتبار
كونهما من اقسامه بل باعتبار ان امتياز اقسامه على ما ينبغي يقتضي ملاحظة
الشك والوهم لكنهما ذكرا في معرض الاقسام اعتمادا على ظهور حالهما في
عدم الاندراج تحت الحكم وما عدا ذلك لا يعدون من الموجودات
قال صاحب العوض قد يتوهم من هذا الكلام سقوط تلك العوض المذكورة
لانهم انما حصروا الموجودات فيما ذكروه ما بطل اقول دعوى كون تلك العوض
في جميع هذه الصور لذاته الوجود ادعوى خروج عن الانصاف لجواز كون
بعضها عدميا وبعضها جوهرا كما نبهنا عليه فاحياس المحدث على هذا الرا
اثنان وعشرون ردا على ذلك بان الشك والوهم من اقسامه على ما ذكرت في
حاصلها وبها خارجان عن هذا العدد فالحصر فيه مختل ويمكن ان يجاب بانا
ذكرهما هناك تبعا لذكر اقسام الاحكام كما مر فلذلك لم يعدهما ههنا فتامل
والالام قيل الالم نفسه ليس من افعال الجوارح بل ربما كانت اسبابه
البعيدة منها وخمسة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة الى
اخره قيل الشهوة والنفرة ايضا من افعال القلوب فلم خص ما عداهما
بالذكر والجواب انهما ليسا مقدورتين كما اشرنا اليه والكلام في المقدورات
فلذلك تركهما لا يحب اجزاء الماهية اراد باجزاء الماهية ما لا يتميز في
الوجود الخارجي وانما يكون متمايزا في الوجود الذهني فقط وهي الاجزاء
المحمولة وباجزاء الوجود ما يتميز في الوجود الخارجي وان لم يتميز في الوضع اي
الاشارة الحسية تحقيقا او تقديرا وباجزاء المقدار ما يتميز في الوضع اي لا يكون
الاشارة الى احدهما اشارة الى الباقي بل يصح ان يشار الى كل واحد منها الى
جهة وان كانت في الخارج امرا متصلا واحدا والجوهر اما ان
يكون محلا لجوهر اخر قيل يقسم الجوهر الى اقسامه الخمسة اعني الهيولى والصورة

والجسم والنفس والعقل غير حاصر لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر
ولا يكون الشيء منهما وصح اي قبول اشارة اصلا فلا يكون ذلك المحل هيولى
ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما وهذا ذكره الامام حيث قال لا بد
من الدلالة على ان الجوهر المركب من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد
في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جزئين قيل وان اردت
حصرا عقليا قلت الجوهر اما جسم او لا والثاني اما ان يكون جزءه
فان كان محلا فهيولى او حالا فصورة والا فمادة واما ان لا يكون جزءه فان كان
متصرفا فيه فنفس والا فعقل يجوز ان تفارقها الى بدل او لا يجوز
قيل ربما جاز ان تفارقها لا الى بدل او الى بدل ويكون في غير العناصر
الاربعة او لا يجوز ان تفارقها ويكون في غير الافلاك وكذا تقسيم المدبر
غير حاصر لجواز مدبر لجسم غير فلكي او انساني كالجن مثلا فان قيل لا وجود
لهذه الاقسام قلنا ان سلم ذلك كان الحصر استقرائيا لا عقليا هذا اما
قيل والظاهر انهم لم يدعوا في تقسيم الهيولى الى الفلكية والعنصرية ولا في تقسيم
الجسم العنصري الى الاربعة ولا في تقسيم النفس المجردة الى الفلكية والانسانية
حصرا عقليا فان الحصر العقلي في مثل تفاصيل اقسام الموجودات مما لا يمكن
وما ذكروه في صورة الحصر تقريب الى الفهم وتسهيل للضبط كما تقدم بل
بل تختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية قيل الصورة
الشخصية ايضا مختصة ببعض دون بعض ولا تسمى نوعية فالاولى ان يقال
ان كانت الصورة محصلة للنوع ومبداء للآثار المختصة به فهي الصورة
النوعية وهو اما اول وهو الاجسام العالية انقسام الجسم الطبيعي
الى الاول والثاني باعتبار الجهة فما هو محدد لها ومتقدم عليها وغير متحرك
فيها يسمى جسما اول وما هو واقع في الجهات ومتحرك فيها وهو الاجسام العالية
المستقيمة يسمى جسما ثانيا الحاضرة من حيث هو قابل للحركة في الجهة عن
محددها وما يكون في جوف فلك القمر قيل الاولى ان يقال في جوف
فلك الاجير والخارجيين هو مذهب اصحابه يردها فقد قيل اشكال النفس

او ذائبة يعني بالفعل او بالقوة القريبة منه بحيث يسهل بادنى
سبب فلا يكون الاجساد السبعة المذكورة ذائبة بهذا المعنى بخلاف
الاملاح والزاجات والكباريت والزرانيخ وقيل الاجساد السبعة
اجسام ذائبة صابرة على النار منطرقة فبالذائب احترزت عن الاحجار
التي لا تذوب اصلا واما الحديد فانه يذوب بالحيلة وبالصابرة عما
يتبخر بالنار كالشمع والقير وبالمنطرق عما لا يكون كذلك كالزجاج و
الميناء والمراد بالانطراق ان يقبل الضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر بل
يلين وينبسط فعلى هذا حال الجسم المعدني اما قوي التركيب وهو اما
منطرق وهو الاجساد السبعة واما غير منطرق اما لغاية لينه كالزيبق
او لغاية صلابته كالياقوت واما ضعيف التركيب وهو اما ان ينحل
بالرطوبات وهو الاجسام الملحية كالزاج والشب واما ان لا ينحل
كالزرنيخ والكبريت وهي ارواح ونفوس هذه من مصطلحات
اصحاب الاكسير وغيرها العقاقير في الصحاح هي اصول
الادوية قيل ينتقض بمثل الياقوت واللعل والفيروزج فانها
غير الارواح والنفوس وليست من العقاقير اعراضا ويسمونها
روحانية تلك الاعراض كالادراكات والارادات اذا جعلت زائدة
في الخارج على ذوات المجردات قائمة بها وانما سميت روحانية
لقيامها بالموجودات الروحانية وهو عند كم عشرة اي هي اقل ما في
الوجود اذ لا قطع في الزائد بوجود ولا عدم اما ان يقتضي القسمة لذاته
وهو الكم او النسبة وهو الاعراض النسبية قيل هناك قسم آخر وهو ما يقتضي
لذاته القسمة والنسبة معا والجواب ان هذا القسم غير موجود فيكون التقسيم
استقرائيا لا عقليا وان لم يعتبر في الكم عدم اقتضاء النسبة دخل هذا القسم
فيه ويكون احد قسميه غير موجود والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة
حد مشترك عرفوا الحد المشترك بانه ذو وضع بين مقدارين يكون منتهى لاحدهما
ومبداء للآخر ولا بد ان يكون مخالفا لهما في النوع كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقيل

شيء يشبه الزجاج

بسم الله الرحمن الرحيم

الحد المحصل الا بالفصل باحد وجوهه ومع الفصل يجب لكل قسم نهاية قائمة
به فلا يتصور نهاية واحدة مشتركة بينهما الا ان يراد الوحدة الوصفية لكن
ذلك جار في المنفصل ايضا وقد يقال فرض الانفصال في الخط يكفيه ملاحظة
نقطة واحدة فاصلة بين قسميه وكذا فرض الانفصال في السطح يكفيه
ملاحظة خط واحد فاصل وفرض الانفصال في الجسم يكفيه ملاحظة سطح
واحد فاصل فبين اجزاء الكم المتصل حدود مشتركة قطعا بعم الانفصال
بالفعل في نفس الامر يوجب تعدد النهايات حقيقة وان امكن ايجادها
وصفا وكلامنا في القسمة الفرضية ولهذا قيد الاجزاء بالمفروضة ولو اريد
بايجاد الحدود ايجادها وصفا لم يرد المنفصل نقضا اذ لا وضع للوحدات
التي فيه حتى يتصور اتحادها في الوضع او غير قار الذات وهو الزمان
وهو مقدار الحركة نوقش في ذلك بان انحصار المتصل الغير القار في الزمان
ع ولا نعيد الغاية في امثال هذا المقام لان الكلام في ان الامور الخارجة
في حدود ذواتها كذلك وكذا كون الزمان مقدار الحركة لا مقدار الوجود ع
والمناقشة في الاول مدفوعة بان الحصر استقرائي وفي الثاني بالبرهان على
كونه مقدار الحركة اداءم والكم المنفصل هو العدد قيل انحصار المنفصل
في العدد غير مبين علة كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خط ليس بينهما حد
مشترك وليس شيء منهما عددا اقول قد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل
مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات احاد والواحد
اما ان يوجد من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ
من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان
اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتقاد كون الاناسي الحاصلة
من اجتماع الانسان الواحد واعتقاد كون الاحجار الحاصلة من اجتماع
الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتقاد كونها معدودة بالاحاد
التي فيها فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث كونها معدودة بالاحاد
التي فيها فليس الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا

بواسطة وهو الخط وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير
قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون
كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض واما الجسم مع
سطحه فهو ايضا كم منفصل بالعرض وان كان كل واحد من جزئيه كما متصلا
بالذات وكذا الحال في السطح مع خط او لقبول لا اثر وهو الا
قوة قيل تهيؤ الهيولى للصور المنوعة ولانواع الاعراض تهيؤ لقبول الاثر
والاسم ذلك لا قوة عليه وهذا صحيح فالاولى ان يقال الاستعداد الشديد
نحو الانفعال من المؤثر الغريب هو اللاقوة كما ان الاستعداد الشديد
نحو اللاانفعال منه هو القوة اي هيولي الفعل وجميع الكيفيات قابل الشدة والضعف
اي جميع انواعها الاربعة قابل لهما على معنى انه يوجد في كل منهما ما يقبلها فلا
يرد ان التثلث والتربع والتركيب والاولية كيفيات لا تقبل شدة
وضعفا لان قبول الانحاء لهما كاف في كون القسم الرابع قابلا لهما
اي النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الاخر اراد بنسبتين لشيئين
لانه تعبير النسبة المتكررة واراد ان كل واحد من الشيئين معقول بالقياس
الى الاخر بواسطة نسبته اليه فحصول الكلام ان الاضافة نسبة معقولة
بالقياس الى اخرى معقولة بالقياس الى الاولى فلا يلزم ان يكون نسبة الاب
الى الابن بالابوة ونسبة الابن اليه بكونه ولدا زوجه اضافة وهي
نسبة المتمكن الى المكان اي نسبته اليه من حيث انه متمكن فيه ومحوي له فلا
يتجه النقض بكون المتمكن ليس عين المكان ولا جزؤه وعلته الى غير ذلك من النسب
التي للمتمكن بالقياس الى المكان وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان
او الى طرفه اعني الان اي النسبة الاشياء المتغيرة الى الزمان بالوقوع فيه او الى طرفه
كذلك فان المتغير التدريجي يوجد في الزمان والدفعي يوجد في الزمان الان
فلا يرد انه يلزم ان يكون نسبة الحركة الى الان متى للحركة وهي نسبة لبعض
اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة تسامح في العبارة وجعل الوضع
عبارة عن النسبة اعتمادا على ما سيأتي من انه هيئة معلولة للنسبة المذكورة اعني

نسبة بعض الاجزاء الى بعضها والى الامور الخارجة وما قيل من انه يلزم
ح ان لا يكون الوضع نسبة لا محذور فيه لان استلزامه للنسبة كاف في كونه
من الاعراض النسبية ولذلك يرى بعضهم يفسرون الاين بهيئة حاصلة للمتمكن باعتبار
حصوله في مكانه ويجعلونه بهذا التفسير من الاعراض النسبية وهو نسبة
شي الى ما يحيط به بعضي من حيث هو كذلك فان قيد الحيثية معتبر في امثال ذلك فلا
ينتقض بنسبته اليه من حيث انه ليس علة ومن حيث انه بيئة وبين غيره الى غير
ذلك وقد يفسر الملك بالهيئة التابعة للنسبة المذكوره وهو التاثر وفوله و
التاثر فيهما تسامح حيث جعل مطلق التاثير ومطلق التاثر مقولتي الفعل والانفعال
وسياتيك ان مقوله ان يفعل عبارة عن تاثير الشي في غيره ما ثيرا غير قار وان
مقوله ان ينفعل عبارة عن تاثر الشي عن غيره ما ثرا غير قار فالتاثير والتاثر
الاتيان للقسمين ما تين المقولتين لانهما زمانيان ولذلك قيدوهما بالزمان
وقالوا ما دام المؤثر موثرا وما دام المتاثر متاثرا وقد تقال فالاتيان ح خارجان
عن المقولات ودعوى كونهما عالمين دون ما هو زماني بعيدة جدا وكذا دعوى
كون الزماني جنسا عاليا دون الآني لا يخ عن بعد وقد جمع في بيت وهو
زيد الطويل اصور ابن مالك في داره بالامس كان متكيا في يده سيف لواه فالتوى
فهذه عشر مقولات سواء فلا يكون نقضا لان المقصود حصر الموجودات المندرجة
تحت جنس في انها مندرجة تحت هذه المقولات لا حصر الموجودات مطلقا فيها
فان الحقائق النوعية البسيطة لا تندرج في شي منها لكن على تقدير وجود النقطة
والوحدة يحتاج في تعريف الكيف الى قيد يخرجهما عنه بعضها في الاعيان
وبعضها في الاذهان صح والمتكلمون وان قالوا بوجود بعضها في الاعيان لكن
لم يقولوا بوجود شي منها في الاذهان لانهم ينكرون الوجود الذهني وقيل النقل الصحيح
عن المحققين ان جميعها موجودة في الاعيان بجنسها الا سبع انواعها والمتكلمون
ان اكثرها لا يوجد في الاعيان لا بنوعه ولا بجنسه اعني الشاملة لجميع الموجودات
او لاكثرها فالشاملة للموجودات كالوحدة العارضة لكل موجود وكالوجود عند من قال
باشتراكه معنى وكالماهية والشاملة لاكثرها كالامكان والحدوث فعلى هذا يكون البحث

الامور العامة

عن الوجوب والعدم والامتناع والعدم بالعرض الاولى ان يقال الامور العامة
هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل وقيل هي ما لا
يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض الموجود
هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل المذكور في الشفاء انهم قالوا الموجود هو الفاعل
او المنفعل والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا وهذا اولى اوفق اطلاق
المنفعل على المعدوم بعد كما لا يخفى او كل من المعرفات الثلثة للموجود يعرف
بالموجود اما الاول فلان الثبوت هو الوجود فمعنى الثابت العين هو الموجود
العين وذلك يعرف لمفهوم الموجود وبالحقيقة هذا التعريف الشي بنفسه وهو كالتعريف
الدوري في استلزام المحذور الذي هو تقدم الشي على نفسه واما الثاني فقيل لا
الذي اشاره الى الموجود وقيل لان حاصله ما يمكن ان يثبت له الخبر اي يوجد
وكانه قيل هو الموجود له الخبر بالامكان واما الثالث فلان الفاعل هو الموجود
المؤثر وكذا كل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم اما الاول
فلان النفي هو العدم فيؤل الى تعريف الشي بما لا يعرف الا به بل الى تعريف الشي
بنفسه واما الثاني فلان محصول ما علم عنه الخبر بالامكان اي المعدوم عنه امكان
الخبر واما الثالث فيقال لان معنى المنفعل هو المعدوم المتاثر وعلى ما ذكر في
الشفاء وهو الاولى يقال معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود
المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا
متاثرا وهذا سلب لمعنى الموجود ومتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم
المعدوم واعني به ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو الى
اخره يسمى تعريفا لفظيا والمقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها
من الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها
ماله الى التصديق والحكم بان هذا اللفظ بازاء ذلك المعنى فلذلك كان قائله
يحتاج الى النقل من اصحاب اللغة او الاصطلاح ومداره على الالفاظ المفردة
المرادفة لما اريد تعريفه كما يقال الغضنفر هو الاسد فان لم توجد اورد لها الفاظ
مركبة داله على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل قصد بها مجرد

بعين ذلك المعنى واما ما عدا التعريف اللفظي من التعريفات فالمقصود بها تحصيل
صورة غير حاصلة ومن جملتها التعريف الاسمي الدال على تفصيل ما دل عليه الاسم
اجمالا اذ لا شي اعرف من الوجود قيل هذه الكلية غير واضحة وعلى تقدير
تسليمها لا يلزم كون تلك التعريفات لفظية لجواز كونها تعريفات حقيقية محتملة الا ان
حسن الظن باولئك المعرفين بها حمله على ان الحكم بقصدهم تعريف اللفظ بها
وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور ان اراد انه بديهي التصور
بالكنه فممنوع وان اراد بوجه ما فمسلم ولا يلزم منه ان لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة
والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل انما يلزم من تعريفه تحصيل الحاصل اذا
كان مما يحصل بمجرد التفات العقل اليه الا انه لا شك ان تعريف البديهي اخذ
سبب لما لا سبب له او وضع غير السبب مكانه وكلاهما فاسد والكيفيات
يمكن تعريفها اما بالحقيقي فقط واما باللفظي فبعد حصولها وكونها مجهولة من
حيث انها مدلولة لالفاظ مخصوصة مستدرك اي مختل لما كان
الوجود والعدم مساويا للموجود والعدم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى
صيغة المفعول مفهوم يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول
لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود
وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود
اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت
العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت
الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما فهم الظا
بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما ونقول ان الضمير راجع الى الموجود
والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانها اطلقا عليهما تسامحا باطلاق
المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمال في الكل واحد كان
بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكروا لا على بطلان تعريف الوجود و
العدم بثبوت العين ونفي العين يعني ان تعريفهما بما ذكر يوجب تعريف الوجود

العدم بثبوت العين ونفي العين لما حققناه وان بطلان ما ذكر في تعريفهما
يفهم منه بطلان تعريف الوجود والعدم ايضا لاشتراك المبطل اعني لزوم الدور
فلذلك لم يتعرض اي الظ مقتضى التصريح بتعريف الوجود والعدم
لكنه صرح في محله بتعريف الموجود والمعدوم تنبيها على انهما متساويان لهما
معرفة وجهالة وان تعريفهما في قوة تعريفهما بل على ان المقصود الاصلي من
تعريف الموجود والمعدوم معرفة مفهومي الوجود والعدم لانهما المحتاجان
الى التعريف كما عرفت وقيل بيان الملازمة المذكورة في قوله ويمكن ان
يقال لما كان الوجود والعدم مساويا الى اخره مبني على مقدمتين ماخوذ
عن تحديد الوجود والعدم الاول ان الوجود مساو للموجود والثاني كون
الموجود غير بين بنفسه وح نقول قد تبين فساد تعريف الموجود بالثابت
العين للزوم الدور فاذا علم الثابت العين وقطع النظر عن جميع ما
عداه مما يعلم به الموجود لم يكن الموجود معلوما لان الثابت لم يصلح معرفا
له وهو غير بين في نفسه فلا يكون الوجود ايضا معلوما للمساواة وحيث
كان الثابت العين معلوما كان الثبوت معلوما قطعا فيكون ثبوت
العين معلوما والوجود مجهولا فلا يصلح ان يكون معرفا له فلزم من بطلان
تعريف الموجود بطلان تعريف الوجود وهو المط وانت خبير بانه تكلف
مستغنى عنه بما قررناه استدل الامام في الملخص قيل علية الشي
البسيط اي التصديق بوجوده متقدمة على ماهية الحقيقة اي تصوره
بحسب الحقيقة فكان يجب ان يبين ان الوجود له حقيقة معينة ثم يشرع في ان
تصور تلك الحقيقة بديهي اولا فان قلت قد صرح في الهيات الشفاء بان
علية البسيط بديهية فلذلك ترك ههنا قلت ينافي ذلك ما سيذكره من ان
الوجود من المعقولات الثانية وايضا لو كان الاعتماد على شهادة البديهة
يغني عن ذكره لكان مغنيا عن التعرض لتصوره واقول التصور على قسمين
تصور بحسب الاسم وهو تصور مفهوم الشي الذي لم يعلم وجوده في الاعيان
وهو جار في الموجودات والمعدومات وتصور بحسب الحقيقة اي تصور

الماهية المعلومة الوجود ومختص بالموجودات وما ذكر من تعدم الهلية البسيطة
انما هو في القسم الثاني اعني تصور الماهية الموجودة دون الاول لشموله المو
والمعدوم ولما كان الوجود من المعقولات الثانية كان من المفهومات
الاعتبارية دون الاعيان الحقيقية فليس تصور مفهومه سواء كان بالكنه او
بغيره موقوفا على التصديق بوجوده والبداهة والكسب جاريان في التقسيم
معا فلذلك تعرض لبيان حال تصور مفهوم الوجود ولم يتعرض للتصديق بوجوده
بل اشار فيما بعد الى انه ليس موجودا عينيا فليس له هلية بسيطة واما ما ذكره في
الشفاء فليس معناه ان التصديق بثبوت الوجود في نفسه بديهي حتى يكون حقيقة
عليه بل معناه ان التصديق بثبوته لغيره على معنى ان ذلك الغير متصف بالوجود
بديهي اذ لا يشك عاقل ان هناك موجودا واتصاف الشيء بالوجود الخارجي
لا يستلزم كونه موجودا في الخارج كما سيأتي تحقيقه فالهلية البسيطة البديهية
في الحقيقة ليست للوجود بل لشيء ما متصف به وهذه البداهة تغني عن التعرض
لها اذ لا اشتباه فيها اصلا لخلاف بداهة تصور الوجود فانها محتاجة الى
الاستدلال اولا لانا نتصوره فتصوره اما بالبداهة او بالكسب اقا
نعرض لكونه متصورا فما يقال من ان امتناع كونه كسبيا لا يستلزم كونه
بديهيا لجواز ان يكون ممتنع التعقل الا انه ناقش فيه بانه ان اراد انا نتصوره
بكنه حقيقته فممنوع وان اراد انا نتصوره بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف
في تصور الكنه اذ لا واسطة بينهما اي بين البديهي والكسبي واراد
بالبديهي معنى الضروري اي المستغني عن الكسب لا بمعنى الاولي اي الذي يكفيه التفات
العقل بداهة ليلزم كون التجربيات والمتواترات وقضايا الفطرية
القياس والحدسيات والالهاميات واسطة بينهما على ان الكلام في التصور
وما ذكر من الوسائط دون الاخيرين انما يوجد في التصديقات فقط
فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه اي توقف معرفة الشيء على معرفته
وذلك توقف الشيء اي المعرفة على نفسها والكلام في التعريف الحقيقي دون اللفظي
فلا يتجه منع الحصر في العلة لجواز التعريف بمرادف اجلى كما توهم وبتلك الاجزاء

اما وجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه لان المركب يتوقف على اجزائه القريبة
والبعيدة وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه وذلك لان الغرض تعريفه باجزائه
التي هي عينه او مشتملة عليه فالامران لازمان معا على تقدير كون مفهوم تلك الوجودات
هو الوجود من حيث هو وكونه هو الوجود مع قيد كما صرح واندفع ما قيل من انه على
تقدير كون الوجودات هي الوجود مع قيد يلزم الامران معا واما على تقدير كونها هي
الوجود من حيث هو فلا يلزم الا الامر الاول والاعم لا يصلح له قيل ان اراد
ان بعض الاعم لا يصلح للتمييز في الجملة فلا يكون صحة التعريف به قانونا فذلك لا ينفعه
لجواز ان يكون لبعض اخر منه خصوصية مصححة للانتقال منه الى الاخص فيصلح
لتعريفه به وتميزه في الجملة وان اراد ان لا شيء من الاعم بصالح له فممنوع كيف وقد
صرحوا بان التعريفات الناقصة ربما افادت تميز المعرف عن بعض ما عداه فالتميز
التام ليس شرطا الا في التعريف التام وبالاخص لانه اخفى قد نوقش
فيه على قياس ما مضى اذ يجوز ان يكون الاخص في بعض الصور اجلى من الاعم و
مقتضيا لانتقال الذهن الى ذلك الاعم وان لم يتناول جميع افراده والاستدلال
بعموم القبض وقلة الشرائط والموانع على كون الاعم اجلى منظور فيه او غير
وجود فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود هذا اذا لم يحصل زائدا غير
الذي فرض انه غير الوجود وان حصل عاد الكلام اليه بان يقال هذا الزائد الثاني
اما وجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود وح ان لم يحصل زائد ثالث
كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل عاد الكلام اليه ولزم التسلسل اي تركبه
من امور غير متناهية فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل
فيه الا على تصور طرفيه لم يرد بذلك تفسير تصديق البديهي المقابل للكسبي اعني ما هو
بمعنى الضروري ليلزم الواسطة بينهما كما مر بل هذا هو تفسير البديهي بمعنى الاولي
لان التصديق المستدل به من هذا القبيل وهو اقوى اقسام الضروريات
واذا لم يلزم بداهة تصوراته فذلك في غيره اولى ولئن سلمنا هذا انزل عن
الابطال الاول الى ابطال ثان اذ يمكن دفع الاول بان هذا التصديق حاصل
لمن لا يتصور منه اكتساب اصلا فلا بد ان يكون تصوراته ضرورية قطعا

اى بين الضرورى والكسبى

وبداهة التصور بوجه ما لا تقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهة
من كل الوجوه الا ترى ان كل ما نتوجه اليه العقل لا بد ان يكون بديهيا
بوجه من الوجوه ولا يلزم منه بداهته بكنهه ولا سائر وجوهه
ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل اي على كون تصور
الوجود بديهيا لانه من تلك الاجزاء فيكون بديهيا ايضا والبديهي لا يستدل
عليه وحاصل الجواب الاتي ان ما ذكرتم يستلزم كون تصور الوجود
موصوفا في الواقع بالبداهة وذلك لا يستلزم العلم بداهته فيستدل
بذلك الدليل ليحصل العلم بداهته والا لم يفد وذلك لانه اذا لم
يكن بديهيا بجميع اجزائه كان بعض اجزائه غير بديهي وجاز ان يكون ذلك البعض
هو تصور الوجود فلا يعلم منه كون تصور الوجود بديهيا فلا يكون الاستدلال
به مفيدا للمط وتوضيحه ان صورة الاستدلال هكذا جزء من اجزاء هذا التصديق
وكل جزء من اجزائه بديهي فتصور الوجود بديهي فاذا لم يكن هذا التصديق
بديهيا بجميع اجزائه لم يصدق تلك الكلية في الكبرى فلا ينتج وقيل لم يفد لان
الدليل على هذا التقدير يدل على خلاف الواقع اذ الغرض عدم بداهة
التصديق مطلقا فاقامة الدليل على بداهة خلاف ما هو الواقع وليس
بشيء اذ ليس الاستدلال على بداهة التصديق بجميع اجزائه ليلزم الاستدلال
على خلاف ما فرض في الواقع بل على بداهة تصور الوجود نعم الاستدلال
عليه ببداهة التصديق على ذلك التقدير لا يتم كما مر ان علم انه بديهي
مطلقا لم يحتج الي دليل اي على كون تصور الوجود بديهيا لانه معلوم
والا لم يفد انما لم يفد لانه اذا لم يعلم المستدل كونه بديهيا بجميع اجزائه جوز
ان يكون بعض اجزائه كسبيا وان يكون ذلك البعض تصور الوجود ومع هذا
التجويز لا يعلم من بداهة التصديق بداهة التصور الوجود فلا يكون ذلك
الدليل مفيدا للمط لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الاجزاء
مح ان اراد ان العلم ببداهة التصديق مطلقا اي بجميع اجزائه بدون العلم ببداهة
الاجزاء مفصلا مح فممنوع اذ قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل من لا كسب

له قطعا فيعلم كونه بديهيا مطلقا ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات
اجزائه وان اراد انه بدون العلم ببداهة الاجزاء اجمالا مح فهو مسلم لكنه لا
ينافي الاستدلال لان المقصود منه حصول العلم ببداهة جزء معين تفصيلا اعني
تصور الوجود وهذا كما قيل العلم بكلية كبرى الشكل الاول يتوقف على العلم
بالنتيجة فلو استدل به عليها كان دورا واجيب بان العلم بكلية الكبرى لا
يتوقف الا على العلم بثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه عنه من حيث هو فرد ما
من افراد الاوسط والنتيجة هي ثبوته له او انتفاؤه عنه من حيث خصوصه
وظ ان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بهذا الثبوت او الانتفاء
فاذا قلت كل حيوان جسم فقد اندرج في هذا الحكم الانسان من حيث هو
فرد للحيوان لا من حيث هو انسان والمط العلم بثبوت الجسم للانسان
بخصوصه والاحكام تختلف باختلاف العنوان اولا ترى ان قولك جاني زيد
قضية مغايرة لقولك جاني رجل بحيث يصح ان يعلم الثاني دون الاول وان
كان ذلك الرجل في الواقع زيدا فالموقوف عليه كلية الكبرى مغاير للموقوف عليها
فلا دور وما قيل من الاجزاء اذا حصلت للنفس بغير كسب فاذا التفت
الى حصولها عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فيكون بداهة كل بديهي
بديهة وكذا كسبية كل كسبي بديهة يعني ما ذكر فجوابه انا نجد في انفسنا صورا
كثيرة لا ندري انها متى حصلت وكيف حصلت وذلك لانه قد يحصل في
النفس صورة لا يلتفت النفس الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة
اخرى ولا يلتفت الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت
الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعضها كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك صح بالبديهيات اولى او في الكسبيات اعني انه فلا يلتبس الوجود
فتقريره ان اجزاء الوجود اذا كانت غير وجودات يمكن ان يجاد ايضا
في بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال ان اجزاء الوجود وجودات
ولا يلزم توقف الوجود على نفسه ولا تقدمه بنفسه لجواز ان يكون صدق الوجود
عليها صدقا عرضيا لا ذاتيا كصدق الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة

فى ذلك فان قيل تلك الاجزاء اما عين مفهوم الوجود او غيره بعين اختيار الشق الثانى قطعا وح جاز صدق مفهوم الوجود عليها صدقا عرضيا فتكون اجزاء محمولة وعدم صدقه عليها فتكون اجزاء غير محمولة لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا اعنى الاجزاء باسرها مجتمعة بحيث لا يخرج عنها شئ منها سواء كانت مادة او صورة ولا شك ان هذا المجموع لم يحصل الا بعد الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود واذا كان الوجود عين هذا المجموع لم يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود ليلزم التناقض بل لزم ان يكون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير وجود وهذا ليس بمحال اذ كل مركب من اجزاء كل واحد منها غيره وكل مركب من اجزاء غير محمولة مركب من امور كل واحد منها غيره وليس هو بمحمول على شئ منها اصلا وهذا النقض اجمالى للاستدلال الثانى كما اشار اليه بقوله وايضا الوجه ما ذكرتم يلزم نفى جميع المركبات ومنهم من تعمق ههنا وقال المجموع يطلق تارة على معروض الهيئة الاجتماعية واخرى على المجموعها فان اراد بقوله هو الاجزاء جميعا الاول لم يحصل زائد على الاجزاء والتقدير بخلافه وايضا يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود وان اراد الثانى قلنا الهيئة ان كانت وجودا توقف الشئ على نفسه وان لم يكن وجودا كان الوجود محض ما ليس بوجود وجوابه انا نختار الاول والمجموع بذلك المعنى زائد على ما فرض انه غير وجود وهو كل واحد واحد من تلك الاجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعية فان الترديد المذكور فى الدليل بين الوجود وغيره انما هو فى كل واحد منها لا فى مجموعها ولذلك قيل وتلك الاجزاء اما وجودات واما غير وجودات ولو ردد فى المجموع بانه وجود او غير وجود كان اندفاعه ظاهرا باختيار انه وجود لانه الموجود فى الحقيقة او يختار الثانى وان الهيئة ليست وجودا ولا تناقض لان اللازم كون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير الوجود وكما ههنا فان قيل اجزاء الوجود ان لم يعرض لها هيئة اجتماعية او صورة تجعلها شيئا واحدا لم يكن الوجود حقيقة واحدة وحدة حقيقية بل اعتبارية وان عرضت لها كان انضمامها اليها موجبا لهيئة اجتماعية اخرى وهكذا فيتسلسل قلنا المقصود ههنا كون الوجود ذا اجزاء الوقف بها ولا حاجة

بنا فى ذلك الى الوحدة الحقيقية وايضا عروض الصورة للاجزاء المادية فى المركب منهما تركيبا حقيقيا لا يقتضى الا اعتبارية اجتماعية بينهما فان اعتبر واعتبر انضمامها اليهما حصل هيئة اجتماعية اعتبارية اخرى ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الحال فى عروض الهيئة لا لم يلزم بل يتوقف على المساواة فى نفس الامر هذا جوابا عن بطلان التعريف الرسمى كما ذكره فى الشرح اعنى الوجه المشهور فى ابطاله مطلقا لكنه قد يبطل ههنا بان الكلام فى تصور الكنه والرسم لا يفيده وح يجاب بجواز ان يكون لبعض الرسوم خصوصية يفيد بها تصور الكنه المرسوم هذا واما الوجه الثالث الذى استدل به ايضا فى الملخص ولم يذكره المص فهو ان الوجود جزء من وجودى المتصور بالبداهة وجزء المتصور بالبداهة اولى بان يكون بديهيا وجوابه ان وجودى متصور بوجه ما بداهة فاللازم منه ان يكون تصور الوجود بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه جزمنا بوجود علة قيل ان اراد الجزم باحد الوجودات المخالفة الذوات مطلقا فلا يجدي نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بخصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها مردد فيها لا مجزوم بها وان اراد الجزم بمعنى اخر فهو مح وهو يندفع بتلخيص الدليل وهو ان نقول اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك ايضا بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم ح بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر بان نعتقد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا وقيل ايضا هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شئ ونتردد فى انها مفهوم الوجود او غيره واجب اولا بانه يلزم ايضا من ذلك اشتراكه بين نفسه وغيره وهو كذلك فلا يلزم وجود اخر وثانيا بانه يلزم منه للوجود وجود اخر مغاير له بالاعتبار وينقطع التسلسل بانقطاعه فلا تتم الشرطية يعنى قوله لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده فى

انما يكون لو

الخصوصيات والظاهر انه منع للشرطية وحيث كانت مسندا اليها وجب
صرف منعها الى مقدمات دليلها فكانه قيل الشرطية غير صحيح وقولك في بيانها
لو لم يكن مشتركا لكان مختصا اذا اردت به لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات
لكان مختصا بالقياس الى جميعها فهو باطل لجواز ان لا يكون مشتركا بين الجميع ويكون
مشتركا بين الممكنات وحدها وان اردت انه لو لم يكن مشتركا بين الجميع لكان
مختصا ولو بالقياس الى بعض الموجودات فهو مسلم لكن الاختصاص على هذا الوجه
لا يستلزم التردد فيه حال التردد في الخصوصيات لجواز ان يكون الوجود مع
الاختصاص المذكور مشتركا بين اكثر الموجودات كالممكنات فيتردد بين خصوصيات
الممكنات من الجوهر والعرض مع الجزم بالوجود ويقرب الجواب ان معنى الشرطية
ان الوجود لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده
في شيء من الخصوصيات والدليل عليها انه لو لم يكن مشتركا كذلك لكان مختصا في
بعض الصور قطعا فيلزم من التردد في الخصوصيات في صورة الاختصاص
التردد في الوجود وذلك مما لا شك فيه لكن التالي باطل لصحة الجزم بالوجود
مع التردد في اي خصوصية كانت من الواجب والممكن باقسامه كلها ومنهم من
جعله معارضة لدليل الشرطية وقررها هكذا لو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل
وكان مشتركا بين الممكنات جاز التردد بين خصوصيات الممكنات من الجواهر
والاعراض مع الجزم بالوجود وعلى تقدير عدم الاشتراك بين الكل يجوز في الجملة
ان نتردد في الخصوصيات مع الجزم بالوجود فلا يكون عدم الاشتراك مستلزما
للتردد في الوجود حال التردد في الخصوصيات فيبطل الشرطية التي ادعاها
المستدل ثم اجاب عنها بان مقدم شرطية المعارض مركب من جزئين الاشتراك
وعدمه فباعتبار الاشتراك يستلزم جواز التردد بين الجوهر والعرض حال الجزم
بوجود العلة كما تبين وباعتبار عدم الاشتراك يستلزم عدم جواز التردد بينهما
حال الجزم بوجودها فيكون شرطية المعارض باطلة وهذا فاسد لان جزء مقدم
شرطيته عدم الاشتراك بين الكل لا عدم الاشتراك بالكلية فلا يستلزم عدم
الجواز المذكور متحد في جميع الماهيات المعدومة وذلك لعدم التمايز في

الدليل

السلوب والعدمات والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه لان
مفهوم التقسيم ان الشيء اما موجود بوجود خاص او ليس بموجود اصلا وذلك
ليس بمنحصر لجواز ان يكون موجودا بوجود خاص اخر فان قلت لو اريد بهذا التقسيم ان
الشيء اما موجود بوجود ما من الوجودات او ليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلت
الحصر انما يكون بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع
بازائها فلا يكون حصرا عقليا معنويا بل استقرائيا لفظيا ونحن نجزم بان تقسيم الشيء
الى الوجود ونقيضه مما يجزم العقل فيه بالانحصار مع قطع النظر عن اللغات
واوضاعها لا نم ان مفهوم السلب واحد وما ذكر من عدم تمايز السلوب
والعدمات انما هو بالنظر الى انفسها ولكن لها تمايز بعد الايجابات ووجوداتها
ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا اضافة المتقوم
ضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة ولم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر
العقلي لكن يكون كل من السلبين مشتركا في مطلق السلب ضرورة صحة حمل
مطلق السلب عليهما الدال على الاشتراك هذا النوع بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم
الاشتراك فيه لا يسلم اشتراك السلوب في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو
لفظ السلب كما في الوجود سواء لم يجزم العقل بالانحصار كيف لا يجزم
بالانحصار مع ان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص واما ان لا
يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا تردد بين النفي والاثبات يجزم العقل
بالانحصار فيه بداهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة
بين اثبات مفهوم خاص وسلبه بل طلب قسما اخر هذا الطلب انما يتوهم
نظرا الى جانب اللفظ واما اذا نظر الى جانب المعنى فلا مجال لتوهم الطلب كما سبق
فظهر ان المخطي مخطي ضرورة وجوب اشتمال مورد القسمة بين الاقسام
وذلك لان التقسيم ضم مخصص الى مشترك وحقيقته ان يضم الى مفهوم كلي قيود
مخصصة مجامعة اما متقابلة او غير متقابلة فيحصل من انضمام كل قيد اليه
قسم منه فلا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه ثم بخلاف التردد فانه لا يستلزم
الاشتراك كما في المنفصلات وقد يجري في الحركات الحقيقية كما في الحملات الشبهة

بها كقولك زيدا ما ان يكون قائما او قاعدا وليس تقسيم الوجود الى اقسامه
بالنظر الى لفظه على تأويل المسمى به لصحته مع قطع النظر عن اللغات باسرها كما سنذكره قوله
لانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود قيل للاشعري ان تقول اذا قطعت
النظر عن لفظ الوجود لم اجد الا معاني الحقائق المختلفة كالانسان والفرس
وغيرهما وليس هناك امر غير ذلك يدل عليه لفظ الوجود فوجد انكم معارضين
عليه ولا يخفى انه خروج عن الانصاف لان البديهة مع قطع النظر عن اللغات
كلها تشهد بان الموجودات لها حالة تشترك فيها ويمتاز حملها بها عن المعدومات
باسرها   واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود
من حيث المعنى بديهي لا يقال هذا الكلام بعينه جار فيما ذكره الامام لبداهة
تصور الوجود فلا يكون للمنوع المورده هناك كثير نفع ايضا لانا نقول البديهي
هناك هو الحكم بان تصوره بوجه ما بديهي وذلك مما لا نزاع فيه انما النزاع في
كون تصوره بالكنه بديهيا وذلك مما ينازع في حصوله فضلا عن كيفية حصوله
لعدم تصوره طرفي ذلك البديهي على الوجه الذي توقف عليه الجزم قيل
فعلى هذا اتوقف جزمه على قول شارح مصور به طرفه على وجه يتوقف عليه الجزم
به والوجوه المذكورة اقيسه فلا تفيد تصورا والجواب ان احتياج البديهي
الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان انما هو لنوع خفاء فيه وذلك لا ينحصر في
خفاء تصوراته لينحصر التنبيه في القول الشارح وانما خص بالذكر خفاء لاجل
تصوراته تنبيها على ان اجلى البديهيات اعني الاوليات يوجد فيها خفاء
ويتوقف على فطنتك بغيره   والمنع والمعارضة فيما ذكر في معرض التنبيه
لا يجدي كثير نفع قيل من البين ان ليس كل شيء منبها على كل شيء بل لا بد هناك
من مناسبة مخصوصة وشرائط معينة فاذا منع حصول تلك المناسبة والشرائط
لم يترتب عليه المقصود كما لم يترتب على الدليل بمنع مقدماته ما هو المقصود منه
وكذا اذا عورض بما ينافيه فتخصيص المنع والمعارضة بغير التنبيهي لا وجه له و
انت تعلم ان المقصود بالاستدلال اثبات المدعي في نفسه اعني اظهار
ثبوته في نفسه فاذا منع او عورض احتيج الى دفعهما والا فات المقصود بالكلية

على ما صدق عليه مفهوم العدد الا
ذا عمل فيها السور ولو سورت لم
رج بذلك عن كونها حملية شبهة
منفصلة واذا قصد به التقسيم بواد
عدد مفهومه وتعيين انضمام كل من
امرين الى ذلك المفهوم لتحصيل به
سم منه فلا يكون قضية في الحقيقة بل
الصورة واذا قصد به الحكم باحد
قسمين على ذلك المفهوم او بانفصاله
لهما فقد خرج عن ما هو حقيقة التقسيم
صار قضية طبعه على قياس ما عرف
المنطق والتعريف الحقيقي الكاسب
تصور واما التعريف اللفظي فالمقصود
التصديق دون التصور كما مر
منه

واما التنبيه فلم يقصد به اثباته ليفوت بالمنع او المعارضة بل تنبيه الساهي لينتبه
فاذا منع او عورض فات تنبيهه له ولا يقدح ذلك في ثبوته المستغني عن الاثبات
ولا شك انه المقصود الاصلي في هذا المقام وان لم يكن مقصودا بالتنبيه فقوله
لا يجدي كثير نفع يعني لعدم قدحه في ثبوت المدعي لا انه لا يجدي نفعا اصلا
لم يتنازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته
فهؤلاء ليس عندهم وجود مطلق مشترك ووجود خاص فرد له بل ليس هناك الا حقائق
متخالفة يطلق على كل واحدة منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا واما القائلون
باشتراكه معنى فعندهم وجود مطلق بين جميع الموجودات ووجود خاص بكل موجود
وهذا الدليل اعني الوجه الاول المبني على الاشتراك انما يدل على ان الوجود المطلق
المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت
ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده
فيلزم ان يكون الماهيات ايضا متحدة وليس كذلك قيل عليه ذهب
جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا
بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم
وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك يتراءى موجودات
متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يتم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره
من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا ثبت وجود ممكن
اصلا اقول هذا خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط و
الذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم و
انه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ولا لانه بل هو معزول هناك كالحس
في ادراك المعقولات واما المعتقدون بدرجات العقل القائلون بان ما
يشهد له العقل فمقبول وما يشهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان
تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها ما ولها بما يوافق العقل
فهم لشهادة بداهة عقلهم مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك و

لما كان هذه الدعوى و
التي سبقت عليها
مهيتين صح بعدم
دعوى بداهة تصور
الوجود بالكنه عليها
فتأمل الا منه

يعدون بحونه ما مكابرة لا يلتفت اليها لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات
الى آخره يرد عليه ان الوجود اذا كان داخلا في الموجودات وجزءا لها لا يجب ان
يكون ذاتيا لها لجواز ان يكون جزءا غير محمول واما المشتق منه على هذا التقدير
اعني الموجود فلا يلزم ايضا كونه ذاتيا لان المشتق من جزء غير محمول يشتمل على نسبة
هي خارجة عن ماهية المركب ولو سلم كونه ذاتيا فلا نسلم انه جنس لجواز ان لا يكون
تمام المشترك فلا يتم ما ذكره من الامتياز بفصول موجودة لابتنائه على كونه جنسا
ويجاب عنه بانه لما كان جزءا لجميع الموجودات وجب امتياز بعضها عن بعض
باجزاء اخر موجودة سواء كانت تلك الاجزاء الاخر محمولة او غير محمولة ثم ينقل
الكلام الى تلك الاجزاء الاخر ونقول يجب ان يكون الوجود جزءا لها اذ الغرض
ان الوجود جزء للموجودات باسرها ويتم المط من غير احتياج الى كون الوجود
ذاتيا وجنسا وكون الاجزاء الاخر فصولا لان تحقق الماهية يتوقف على
تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال هذا انما يتم اذا كانت الاجزاء
خارجية لقيام البرهان على امتناع ان يتحقق معا في الخارج امور مترتبة غير متناهية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة عنه فلا دليل على استحالته
اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية بالقياس الى القوى القاصرة عن ادراك تفاصيل
ما لا يتناهى واما القوى العالية فيجوز ارتسامها بكنهها فيها اللهم الا ان يقال
ترتبها في وجودها في تلك القوى تسلسل باطل كما في الامور العينية فيلزم امتناع
تعقلها بالكنه مطلقا فلا يتم شيء مما ذكرتم لاتحاد الماهيات ولا تركبها
من اجزاء غير متناهية اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات على ذلك التقدير
اعني كون الوجود زائدا في بعض ونفسا او جزءا في بعض فقط واما عدم لزوم
تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز ان يكون الوجود زائدا على ماهية الفصول
فلا يلزم ان يكون لها فصول اخر الى ما لا نهاية له لانه ان اقتضى العروض
قد يقال هو لا يقتضي شيئا من ذلك بل مقتضي للعروض والدخول والنفسية هو
الماهيات فلا يلزم محذور اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع الذي
يلزم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الكل والا لما اختلف ولا يلزم منه ان لا يكون

عرضيا في الكل لجواز ان يكون ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض آخر على انه قيل
لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في الماهية والذاتيات بالتشكيك واقول
ما ذكروه على ذلك انه اذا اختلفت الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها
واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال
والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير
الماهية ونح نقول لم لا يجوز ان يكون الوجود طبيعة جنسية تحتها افراد تختلف
كمالات تلك الطبيعة فيها بفصولها كما ان العارض المقول بالتشكيك عندكم
مفهوم واحد في نفسه ومقول على ذوات مختلفة بذواتها في كمالات ذلك
العارض وهو عين المط فقيل المط هو زيادة الوجود على الماهيات
واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة
ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان يكون
الوجود العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات فلا يكون اللازم من
التشكيك عين المط ولا مستلزما له وهو مدفوع بان حاصل قول المجيب بانه
اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع ان الوجود بالقياس الى الماهيات
ان كان متساوي الحصول فيها لم يجز الاختلاف بالنفسية والجزئية والعروض
بناء على امتناع اختلاف مقتضاه كما مر وان لم يكن متساوي الحصول
فيها بل كان مشككا بالقياس اليها لزم خروجه عنها وهو عين المدعى و
كان هذا القائل يوهم ان التساوي في الحصول والاختلاف فيه مختصان
بالامور المحمولة بالقياس الى ما يحمل هي عليها وان الممتنع اختلاف
الذاتيات بالقياس الى ما هي ذاتية له دون الاجزاء التي لا تحمل والصحيح
ان لا فرق الوجه الثاني ان نعقل الوجود نشك عن تعقل الماهية
اي نعقل الماهية ونعقل وجودها اعترض على هذا الوجه بان محصله انا نتصور
الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم
اي تصديقا فلا يتحد الوسط واجيب بان المراد كما يفهم من الشرح ايضا انا
نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة

ان ثبوت الشيء لنفسه بيّن ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بعين الثبوت لما
هو ذاتي له وهذا انما تم ان لو كانت الماهية معقولة بالكنه فانها اذا كانت
متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجهولا مغفولا عن انتسابها اليها او لا
ترى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن لا بكنهها تعرضوا
لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها وهذا الدليل
لو تم لدل على ان الوجود الخاص زائد ايضا في الماهيات التي تمكن تعقل
خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها   فان تعقل وجودها في الذهن
غير وجودها في الذهن بالاعتبار يعني ان تعقل الماهية هو وجودها الذهني
فاذا تعقلت كانت موجودة فيه لكن لا يلزم من تعقلها تعقل تعقلها فربما يكون
وجودها الذهني حاصلا له ولا يكون متعقلا لان تعقل الشيء لا بد ان يكون
مغايرا له اما بالذات كما في تعقل الاشياء الخارجة عن المتعقل اعني الاشياء
التي لا يكون عينه ولا قائمة به واما بالاعتبار كما في تعقل الشيء نفسه او الامور
الحالة فيه فان تعقل المجرد لذاته بذاته لا بصورة حاصلة من ذاته في ذاته
وذلك لان ذاته حاضرة لذاته اذ الشيء لا يغيب عن ذاته وذلك اقوى من
حصول مثاله في ادراك ذاته لكن اعتبار حضوره لذاته مغاير لاعتباره
من حيث هو وكذلك تعقل الامور الحالة فيه كالصور الذهنية القائمة بالنفس
انما هو لحضور ذواتها عند المدرك لا لحصول صورها فيه فالنفس في ادراك
الصورة الذهنية لا تحتاج الى صورة اخرى منتزعة من الاولى بل يتحد ههنا
المعقول والمتعقل بالذات ويختلفان بالاعتبار اذ لا بد من التغاير
النفس اليها حتى يصير معقولة كما يتحد العاقل والمعقول والتعقل دائما
في ادراك المجرد نفسه ويختلف اعتبارا واذا كان الادراك بحضور المدرك
نفسه عند المدرك يسمى ذلك علما حضوريا وعلم الله سبحانه وتعالى بجميع الاشياء
من هذا القبيل كما سيأتي تحقيقه   اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما
لتعقل وجودها اي على انه اما عينها او جزؤها كما يدل عليه قوله اذ يستحيل الشك
في اتصاف الشيء بمقومه واراد بالمقوم الذاتي بالمعنى الاعم المتناول للذات

فانا نتعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الذهني والخارجي
ولذلك احتيج فيهما الى اقامة البرهان ويتجه عليه ما مر من انك اردت به التعقل بالكنه
فهو ممنوع وان اردت غيره فلا يفيد بل يحتمل قبل ولا يكفي ان تقال لا نعني بالمثلث
الا سطحا يحيط به خطوط ثلثة وهذا معقول بكماله لان المثلث ليس من الماهيات
الاعتبارية التي يكفي في تعريفها العناية بل من الماهيات الحقيقية فلم قلت ان
كمال حقيقة هذا الموجود الخارجي في حد ذاته هو هذا الذي ذكرته لا غير وهذا جار
في جميع الحقائق لاحتمال ان لا يكون شيء منها متعقلا بالكنه   فان قيل يجوز
ان يكون الماهيات التي لا نتصورها يعني ان المدعى كون الوجود زائدا في الكل
وما ذكرتم على تقدير صحته انما يدل على كونه زائدا في الحقائق التي نعقلها كالمثلث
واخواته دون التي لم نتعقلها بالخصوصيات لجواز ان لا نشك بعقلها عن تعقل وجودها
اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك فيه لما قد عرفته سابقا من
انه يجوز على تقدير الاستواء الاختلاف بالنفسية والجزئية والعرضية مستندا
الى اقتضاء غير الوجود ذلك لا الى اقتضائه اياه المنافي للاستواء   وعلى تقدير
التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرناه فلا يكشف عليك ما يرد عليه مما قررناه في
الوجه السابق فلا نعيده   الوجه الثالث ان الامكان متحقق لا يريد به
تحققه في نفسه بحسب الخارج بل حصوله للاشياء واتصافها به فان اتصاف
الموجود بالامور الاعتبارية جائزة كبعض الموجودات الخارجية متصف في
نفس الامر بالامكان وان لم يكن الامكان موجودا خارجيا   لو كان
نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية اليه والى سلبه على السوية
ضرورة وذلك لان نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه بالضرورة
وكذا الحال في نسبة الشيء الى جزئه والى سلب ذلك الجزء وهذا الدليل يدل
على زيادة الوجود على الماهية في الممكنات سواء كان وجودا مطلقا او خاصا
ومنهم من قال الذي نزعم ان الوجود نفس الماهية نقول ان بعض الماهيات
تقتضي لذاته ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان لا
مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو

قوله فاما

الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة
الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان ح تحقق
وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه ولا يذهب عليك ان كون الماهية تلك الماهية
في الخارج مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون
الماهية في الخارج الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية وح نقول اذا لم
تقتض الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان
هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان
بمعنى تساوي النسبة واما قوله وان سلم الخ فجوابه انا لا نستدل بان الا
نسبة تقتضي طرفين متغايرين حتى يعترض بان التغاير الاعتباري كاف في الامكان
تخصيص الاستدلال بالامكان لغو لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكر
من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبها ضرورة   ضرورة
عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال قدم ما فيه من ان ذلك اذا كان ماله الذا
معقولا بالكنه وهو غير مسلم في شيء من الماهيات   وهو مناقض منع لزوم التناقض
بان معنى قولنا الماهية ليست بماهية في الخارج ان الماهية المعقولة ليس من
افرادها ماله ذات خارجية ولا تناقض في ذلك وهو مدفوع بان قولك ماله
ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت مفهوما وراء الماهية
وليست في ذلك بالنسبة الى الافراد وحاصله في الحقيقة ان الماهية ليست
موجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية لكان المفهوم من
سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه
لا بالتأويل الذي تبس فيه وهذا تناقض بلا ارتياب وما قيل من ان سلب
الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو
فيه فذلك لان ماله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج
عينه لم يحصل اصلا فاذا لم يكن الانسان موجودا في الخارج وقلت الانسان ليس
بانسان في الخارج كان صادقا ومحصوله ان الانسان ليس بموجود في الخارج
واما اذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا فهو باطل قطعا   فلزم تركب

الواجب فهذا يدل على انه لا يكون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك
كونه خارجا في الكل فالاولى الجواب بما سبق من ان ذلك لا يجوز على تقدير الاستواء
وعلى تقدير التشكيك كان زائدا في الكل رد بما سبق ايضا واعلم ان الشارح
صرح اولا بان هذه الدعوى ايضا ضرورية وان الوجوه المذكورة تنبيهية
اشارة الى ان المنوع التي يورد عليها لا يجدي كثير نفع لان المدعي ظ الثبوت
مستغن عن الاثبات فالمقصود بتلك الوجوه ازالة الالتباس عنه بالقياس
الى الاذهان القاصرة واما البصائر السليمة فكما يدرك اشتراك الموجودات
في حالة تمتاز بها عن المعدومات كما هو المسمى في العرف بالوجود والكون و في
الفارسية بهستي وبود كذلك يدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف بها
ويحمل عليها لعلم حقائق الموجودات وحقيقة تلك الحالة وكيفية قيامها بها و
حملها عليها ليست معلومة بالكنه ولا يضر ذلك في الجزم بالاشتراك والزيادة
بديهة   على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي ليس نفس احدهما داخلا فيه
مفهومها الا على معنى ان مفهوم الماهية منفك عنها وح اما ان يورد هكذا او
يقال ان قيام الوجود بالماهية فاما ان تقوم بها بشرط وجودها او بشرط عدمها
فالجواب منع الحصر فانه تقوم بالماهية من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم
كما ان كل قيام شيء كالبياض بالجسم مثلا انما يكون قيامه به بشرط حصوله
له ولا بشرط عدمه عنه واما ان يورد هكذا او يقال قيامه بها اما في زمان كونها
موجودة او زمان كونها معدومة فلا يمكن ح منع الحصر اصلا والا يلزم الواسطة
قطعا بل نختار ان القيام في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود اخر
حتى يلزم تحصيل الحاصل كما في قيام البياض بالجسم بعينه   بل الماهية اذا
كانت فكونها وجودها قبل كونها اما ان يثبت لها في الخارج اولا فان لم يثبت
لها في الخارج كونها كانت عارية في الخارج عن الكون فلا يكون موجودة في
الخارج بل معدومة فيه هف وان ثبت لها في الخارج كونها ولا شك ان الثابت
لشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج فيكون ممتازا عنه في الخارج فيكون ممتازا
عنه في الخارج اذ الغيرية ملزومة للامتياز ثم ان هذا الكون الممتاز في الخار

عين الماهية ولا جزءاً لها فهو زائد عليها في الخارج فلا يلزم من عدم انفراد كل
منهما بوجود عدم زيادته عليها في الخارج ثم قيل واعلم ان المفهوم من كلامه
ان زيادة المقبول على القابل في الخارج انما يتصور اذا كان المقبول
موجوداً بوجود مغاير لوجود القابل وممنوع اذ قد يوجدان بوجود واحد
كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه لا بوجود مغاير له والماهية
القابلة له موجودة به فالمقبول الزائد في الخارج وقابله اما موجودان
في الخارج بوجودين متغايرين واما وجوده ما هية موجودة به فزيادة
المقبول في الخارج على قابله يتصور على وجهين فمن اراد حصرها في وجه
واحد فلا بد له من دليل على نفي جواز الآخر ونحن نقول اذا قلنا زيد موجود
في الخارج مثلا فقولنا في الخارج ان نسب الى زيد كان ظرفا لوجوده
وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج
بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا هذا واما الذي وقع
الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجوداً من الموجودات
الخارجية فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجوده
موجود في الخارج فليس مما لا شك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم
وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى ان قولك زيد متصف في الخارج
بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان
قولك اتصاف زيد بالسواد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف
والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج
ظرفا لها انفسها لا لوجودها اذا تمهد هذا فنقول الماهية اذا كانت في الخارج
اي وجدت فيه يثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان في الخارج
ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان يكون
الكون لها وذلك لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في
الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات
الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج

بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء
كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل
ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها كون قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر
فيه وهو باطل فنقول فان لم يثبت لها في الخارج كونها كانت عارية في الخارج
عن الكون فلا يكون موجودة فيه مردود بانها وان لم يثبت لها في الخارج ح
كونها لكن ثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه
لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم
من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا
ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبيل
الاتصاف به فظهر بما قررنا ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في
الخارج ولا قائما في الخارج بالماهية ولو كان لها قبل قيامه بها وجود آخر
فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع وجود موصوفها علی ص
فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة
لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها
لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامها به قياما خارجيا جا
على نحو قيام البياض بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا
ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان
غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته لان الوجود هو التحقق وما هو عين
التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا
التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء
فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء
بالضوء لا بذاته ليس مما يعول عليه لما حققناه من ان الوجود لو كان موجودا
في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه
وجود آخر فيه ولما قيل من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير
غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف

ارادبه حمل الشیء علی نفسه

اعتبارها بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود
خارجي وكذلك الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يصف
الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا ارتفع
النقيضان قلت ان السلب فرع تصور الايجاب بحيث لا يتصور الايجاب
لا يتصور سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع
النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن
ان يتصور نسبة وسياتيك توضيح هذا المعنى في قوله والوجود لا يرد عليه
القسمة هذا اذا قلنا ان الوجود مفهوم كلي له افراد كثيرة تتصف
بها الماهيات اتصافا حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم والمتبادر الى
الفهم ايضا واما ان قلنا ان الوجود حقيقة هي متشخصة في حد ذاتها لا تتعدد
فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها لا تتطرق اليها عدم اصلا ولا امكانا
قطعا وهي حقيقة الواجب تع ومعنى كون غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة
الممتنعة العدم لغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة
مجهولة الكيفية فذلك كلام يعجز عن ادراكه الا اولو البصائر الذين خصوا من
عنده بفطنة ثاقبة عالية واوتوا من لدنه حكمة كاملة بالغة وسيرد عليك تفاصيل
هذا المعنى ان شاء الله تع والماهية انما يكون قابل للوجود عند وجودها
في العقل فان العقل ح يلاحظها من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم
مطلقا اي سواء كان ذهنيا او خارجيا فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن
للعقل ان ياخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود فيجدها قابلة
له واما اذا لوحظ معها الوجود او العدم فلا يكون قابلة له ولما كان قيامه
بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فالا
ح زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني فالماهية متصفة في حد
نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف
الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على
اعتبار الماهية وحدها في الخارج او لا يعتبر اتصافها بالوجود ثانيا فانه

اذا اعتبرها في الخارج فقد اخذها مع الكون فيه وليس له ان لا يعتبر سببا في الخارج
ويعتبر اتصافه فيه وانما اطنبنا في توضيح هذا المقام لانه مما زلت فيه اقدام
الافهام وعسى ان ينفعك في مواضع اخرى والله الموفق لبطلان القضية
الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل اعم من ان يكون
موجودا في الخارج او لا يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد
بحسب نفس الامر للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في
الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها
قضية حقيقية كان الحكم بالمساواة لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث
لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها
ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق
المثلث عليها في حد نفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس موجودا في
الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة ان
صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لا في
الخارج ولا في الذهن لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر متوقف
على ثبوت الآخر في نفسه فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية
الكلية الحقيقية كلها باطلة قطعا فبطل ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان
الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي
هو مدعاه اللهم الا ان يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى فانها باطلة
لم يرد ان الخارجية لا يكون صادقة بل اراد ان الكلية المأخوذة بحسب الخارج
ليست كلية بل هي في الحقيقة جزئية فالقضايا الكلية الخارجية باطلة كليتها وان
كانت صادقة في انفسها بخلاف القضايا الحقيقية فان كليتها صحيحة و
هي ايضا صادقة في انفسها وهي المعتبرة عند المحققين يدل على ذلك القضايا
الهندسية الحسابية فانها ليست مخصوصة بالموجودات الخارجية بل يعمها
وغيرها لان تلك الاحكام من لوازم الماهيات واما الخارجية فانما اعتبرها
الظاهريون من ارباب الفن فلا اعتداد بها فان قلت اذا كان المحمول مخصصا

بالوجود الخارجي او الذهني فكيف يوجد القضية حقيقة لا يستلزمه كذب الموجبات الكلية قلت يجب هناك احدها خارجية او ذهنية وذلك لا يضرنا في مطلوبنا
وقد حقق المص بيان ذلك في نقد التنزيل حيث لم يرد المص هناك على ان قال
الذي اعتبره الجمهور في القضية المحصورة ليس الا هذا الاعتبار فليس فيما
ذكره الشارح ولا المص ما يبنى بابطال الخارجية واعتبار الحقيقية واقول
قد ابطل المص الخارجية هناك بما قررناه لك ههنا واليه بان قولنا كل
دايرتين عرضيتين يتحركان دايما بالخلاف على محور واحد الى قطبية فانهما
يتلاقيان وينفصلان قضية صادقة لا يتوقف على وجود موضوعها في الخارج
بل الى آخره ثم قال ان ح الموضوع ان وضع مع كونه موجودا في الخارج صح
الا ان الوجود ح يكون صفة موضوعه مع الموضوع جزء منه وكلامنا فيما نفهم
منه ح اذا اطلق وابطل ايضا تفسير المتاخرين للحقيقية وتكلم على الحقيقية الذهنية
التي اعتبرها صاحب التنزيل وقال بعد ذلك واذا ظهر فساد الوجوه التي ذكر ما
فليس المذهب المتعارف الذي استعمله الجمهور من المحصلين وارد كلاما
محصوله ما ذكره الشارح في تفسير الحقيقية فقول من قال لم يرد المص هناك على
ان قال فرية بلا مرية واعلم ان ما ذكره من الدليل على الوجود الذهني راجع
في الحقيقة الى ما استدلوا به عليه في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا
وجود لها في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين فانا نحكم على الممتنع مثلا بانه
اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وانه معلوم ومقابل للممكن الوجود
الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها
ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بوجوه الاول
انك ان اردت بالامور الثبوتية امورا ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم بها على
ما لا وجود لها فيه ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان
اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة على المطلوب لان الكلام في
الثبوت الذهني فكيف يستدل به عليه وجوابه ان المراد بالثبوتية ما ليس
السلب داخلا في مفهومها وانما اعتبر الثبوت بهذا المعنى احترازا عن الموجبة

السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة
الى معنى السالبة ضرورة ان اتصاف شيء عن آخر يستلزم انتفاء الآخر
واتصافه ذلك الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا
شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت
الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا
راجعا الى السلب الثاني انك ان زعمت انا نحكم بان تلك الامور الثبوتية
ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم
موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انها ثابتة له في
الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فكان مصادرة ايضا و
جوابه انا ندعي انا نحكم بثبوتها للموضوع في نفس الامر ونعلم ان
تلك الاحكام صادقة فيكون تلك المحمولات ثابتة للموضوع بحسب نفس
الامر وذلك موقوف على وجوده في نفس الامر واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن الثالث انك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في
قوتنا المدركة فلا نم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل ما نحكم
عليه فهو ثابت في المبادي العالية لشمول علمها للمعلومات باسرها فهي
موجودة خارج قوتنا المدركة فيكون موجودا في الخارج بالمعنى المذكور و
ان اردت به ما ليس في قوة ادراكنة مطلقا التزمنا وجودها في قوة
ادراكية غير قوتنا ويكون التفات مدركتنا الى الموجود في تلك المدركة
كافيا في الحكم عليه ولم يثبت المطلوب لان المتنازع فيه وجود الاشياء في
قوتنا المدركة وجوابه انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا مغايرا للوجود
الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر للاحكام فان النار مثلا لها
وجود به تصدر عنها آثارها وتظهر عنها احكامها من الاحراق والاضاءة
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا
مرية فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا
تترتب به عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في

قوىنا المدركة او فى غيرها فوجود الاشياء فى المبادى العالية كاف لنا
ولا حاجة بنا الى اثبات وجودها فى قوانا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا
ذهنيا وظليا وغير اصيل فان قلت شبهة النفاة تدل على ان المنازع
فيه وجود الاشياء فى اذهاننا قلت تلك الشبهة جارية فى وجودها فى
القوى المدركة مطلقا الا انهم ذكروا الذهن وارادوا القوة المدركة
و اذا ثبت للاشياء وجود علمى فى الجملة فالظاهر انها موجودة فى اذهاننا
لكونها معلومة لنا ولو بوجه ما   واما حصول صورها واشباحها
فيه فلا يوجب والموجود فى الذهن انما هو صور هذه الاشياء يرد عليه
ان الصورة الحاصلة من الحرارة فى الذهن مثلا اما ان يكون ماهية
الحرارة او لا فعلى الثانى لا وجود للحرارة فى الذهن بل يكون ما فى الذهن
امرا مخالفا للماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا
وذهنيا لا يقال لا نعنى بوجود الشى فى الذهن الا وجود صورته فيه و
ان كانت مخالفة له فى الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود
الاشياء انفسها فى الذهن لان الحكم على الممتنع مثلا بما ذكر يقتضى ثبوته
فيه لا ثبوت امر مخالف فى الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن
حارا وباردا معا او لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة و
ماهية البرودة والجواب ان الموجود فى الذهن ماهية الحرارة لكنها
بوجود ظلى غير اصيل لا يترتب به عليها اثارها ولا يظهر منها احكامها و
كون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى و
كذا تضادها مع البرودة انما هو فى الوجود العينى دون الظلى بالجملة اذا
كان الموجود فى الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل لم يلزم مشاركته
الموجود الذهنى للموجود الخارجى الا فى لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف
المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجى ولوازمه
وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة فى هذا المقام هذا وقد قيل
لا يجوز ان يكون الصورة الذهنية مخالفة فى الخارج فى الماهية والا لم يكن

العلم مطابقا للمعلوم ولا جرم ما من الحكم على الذهنى بشى بان ذلك الخارجى
محكوم عليه بذلك الشى وفيه بحث اذ لا يلزم من مطابقة العلم للمعلوم الموافقة
فى تمام الماهية واذا تصورنا شبحا وارتسم فى الذهن صورته فربما حكمنا على
ذلك الشى وح يكون صورته آلة للحكم عليه لا محكوما عليها وربما حكمنا على
تلك الصورة وح لا جرم بان الخارجى كذلك فتامل وايضا فانا اذا لاحظنا
الصورة الخيالية وجدناها بحيث لو وجدت فى الخارج لكانت هى عين
الاشياء التى هى صورها بحيث لا تعدم عنها شى من احوالها يشهد بذلك رجوع
الانسان الى تامله فيها وكون الصورة قائمة بالذهن مع ان تلك الاشياء
قد تقوم بنفسها لا تقدح فيما ذكرنا لان الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج
لا فى موضوع وقد يقال الامور المذكورة اعنى الحرارة والبرودة ونظائرهما
انما يتحقق تقابلهما فى قابل والذهن لا يقبل ذلك فلا يلزم اجتماع ممتنع بل الا[...] م
لكان قيامهما بها مستدعيا لحصولها فى الاعيان هذا انما يلزم اذا قيل
ان ذلك المعنى يقوم بالماهية فى الاعيان كما يقوله واما اذا قيل انه يقوم
بها من حيث هى ويترتب عليه حصولها فى الاعيان فلا فالاولى ان يقال
لا معنى لوجود الماهية فى الاعيان الا حصولها فيها كما لا يخفى   الوجود
غير قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل الى اخره   نقض هذا الدليل
بانه لو صح لم يقبل شى زيادة ولا نقصانا اذ نقول مثلا الزائد فى السواد
لانه ان قبل الزيادة فزيادته اما سواد وهو عين الاول فيكون تحصيلا
للحاصل وهو مح او غيره فان انتفى الاول فلا تزايد فى السواد وهكذا
نقول فى عدم قبول النقصان ايضا   والا لزم اعادة الماهية وهو مح
واعترض عليه بانه لا استحالة فى ان يبقى الوجود الاول ويتحقق لذلك الشى بعينه
وجود هو اشد من الاول واقوى منه واجيب عنه بانه يلزم اعادة المعدوم م
بعينه وايضا كلامنا فى ان الوجود المتحقق لا يزيد مع استمراره متحققا و
ربما يقال جاز ان ينعدم الوجود الاول فى ان ويتحقق فى ذلك الان بعينه
وجود اخر هو اشد من الاول فلا يلزم اعادة المعدوم لان المحل لم يخل عن

الوجود اصلا كما ان الهيولى التى تعاقب الصور لم تخل عن الصورة قطعا و

كما لو فرض تعاقب السوادات على محل بحيث لا تخلو فى آن عن السواد

نعم يلزم توارد الوجودين على طريقة تعاقب الصور ولا بد لابطاله من

دليل واما قول المجيب وايضا فان كلامنا الخ فهو صحيح لانه يستلزمه

وح يلزم ان يكون الشى موجودا بوجودين وهو ح قبيل المحال

ممنوعة لجواز ان يعده احدهما ما لا يعده الاخر فيحصل من اجتماعهما

خواص ليست مترتبة على احدهما وحده كما جوز قيام ضوئين وسوادين

بمحل واحد وايضا لم لا يجوز زيادة وجود ما فى نفسه على الاخر فى نفسه

بنفس الوجود كزيادة مقدار ذراعين على مقدار ذراع بنفس المقدار

وح لا يتم ما ذكره لانه انما ينافى فى وجود بعينه تزيد وينقص لا ينفى

وجودين احدهما زائد على الاخر كونه وجودا وهما متباينان كذلك

وقد يجاب عن الاول بان الشى اذا قام به كون فصار به كاينا فالاعيان

مثلا لم يتصور مع ذلك انه يصير كائنا بها مرة اخرى وما ذكر من قيام ضوئين

او سوادين بمحل واحد فغير صحيح لما سيأتى بل لكل من الضوء والسواد

مراتب مختلفة شدة وضعفا فتوهم ان الاشد ضوءان او سوادان

وعن الثانى بان الكلام فى تزايد وجود واحد وتناقصه واشتداده

وضعفه كما اعترف به سابقا واما اختلاف الوجود شدة وضعفا

وكمالا ونقصانا وتقدما وتاخرا واولوية وعدم اولوية فقد صرحوا

بجوازه وحكموا بانه مقول على افراده تشكيكا كما يصرح الشارح هناك

بان الشدة والضعف غير الاشتداد والضعف الذين ذكرنا ان

الوجود لا يقبلهما وذلك لان مآل الشدة والضعف فى باب التشكيك

اما الى ان ترتب الآثار على احدهما اكثر من الاخر على ما قيل واما الى

ان احدهما فى نفسه اكمل وازيد فى ماهية الوجود من الاخر كزيادة

مقدار على ما دونه كما مر واما الاشتداد والمنفى ههنا فالمراد به

الحركة فى الوجود على طريقة الحركة فى الكيفيات وكذا المراد بالتزايد

هو الحركة فيه على نحو الحركة فى الكميات ولما كان من البين ان المتحرك فى

حال من احواله يجب ان يكون متقوما بدون تلك الحال حتى يتصور تبدل

الحال على شى واحد بعينه تدريجا فيكون متحركا فى تلك الحال وان الوجود

مما لا يتقوم المحل بدونه كان امتناع التزايد والاشتداد فى الوجود مستغنيا

عن الدليل بل يكفيه تجريد اطرافه وتصورها على ما ينبغى واذا عرفت تحقيق

معنى الاشتداد والضعف وقفت على تحقيق معنى التزايد والتناقص

بالمقايسة لان معنى الاشتداد ان يكون الحال الغير القار مثال

ذلك اشتداد الماء فى سخونته فالحال الغير القار هو السخونة والمحل الثابت

هو الماء ولا شك ان السخونة فى حال تزايدها تتبدل نوعيتها فى الآنات

اى توجد فى كل آن يفرض نوع من السخونة اقوى من السخونة التى وجدت

فى الآن السابق واضعف من التى توجد فى الآن اللاحق فيكون الموجود

من السخونة فى كل آن متوسطا بين ما توجد فى آنين يحيطان بذلك الآن و

بهذه الانواع تتجدد جميعا على الماء الذى هو محل متقوم دونها فهذا التبدل

المخصوص على هذا المحل من حيث ان هذا المحل متوجه بهذه التجددات الى

غاية ما من السخونة يسمى اشتدادا ومعنى الضعف هو هذا التبدل من حيث

ان المحل منصرف بتلك التجددات عن تلك الغاية كما اذا ترك الماء المسخن

حتى يبرد وتحقيقه ان كل واحد من الاشتداد والضعف حركة ولا تحقق للحركة الا

اذا كان للمتحرك فى كل آن يفرض فى زمان حركته حالة لا يكون له تلك الحالة قبل ذلك

الآن ولا بعده فالمتحرك فى الاين لا بد له فى كل آن من حصول فى مكان لا يكون

له ذلك الحصول قبل ذلك الآن ولا بعده وكذلك المتحرك فى الكيف لا بد له فى كل آن

من كيف لا يوجد قبله ولا بعده وكذلك المتحرك فى الكم لا بد له فى كل آن من كم لا

لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك فى الوضع ولا شك ان

المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها فوجب ان يكون متقوما

دون الاحوال التى يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركة فيه

ثم ان فى الحركة شبهة عامة وهى ان يقال المتحرك فى الاين ان كان له من مبدأ

المسافة الى منتهاها آن واحد فلا حركة له فى الآن بل هو ساكن مستقر على
اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان المستقر على واحد منها فى اكثر
من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا المستقر فلا يكون فى كل آن الا
آنا واحدا فلزم تتالى الآنات وهو باطل عند صاحب الكتاب وكذا نقول
فى الحركة الكمية والكيفية والوضعية ولا جواب عنها الا بان يقال للمتحرك من
مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ و
المنتهى لكنه غير مستقر لحصول نسبه الى حدود المسافة وبعدد بحسب تعددها
وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه
لا يمكن ان يفرض فى المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان
يفرض فى ذلك الاين المستمر آنان متصلان بل كل آنين مفروضين فيه يمكن
ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط
يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالى الآنات ولا انقطاع
الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة
فيمكن ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض فى تلك الكيفية
غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض
بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شى من المحذورات وقد تبين بذلك ان تلك الانواع
المتعددة فى الاشتداد انما هى بالقوة كالآنات على ما صرح به الفارابى و
انما حكموا بان الامور المختلفة المفروضة فى الاشتداد انواع بناء على ان الاشياء
المختلفة بالشدة والضعف يكون مختلفة الحقيقة على زعمهم لان الماهية و
اجزاءها لا تقبل شدة وضعفا فلا يكون النوع والجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته
ثم ان تبدل الانواع مخصوص بالحركة فى الكيف لقبوله الشدة والضعف دون
الحركة فى الاين والوضع والكم اذ فيها تبدل نوع نوع واحد فهذا محصل ما حققوه
فى مباحث الحركة مع زيادة توضيح لما قبلنا   فالاخذ فى الشدة والضعف
هو المحل وذلك لان المحل هو المتحرك المنتقل من حالة الى حالة اخرى وهو الباقى
فى جميع الاحوال كلها واما الحال المتبدل نوعيته فهو متحرك فيه بمنزلة المسافة

الحركة الانية ومنهم من زعم ان المشتد هو الحال ورد عليه بان السواد اذا
اشتد فان لم يبق ذلك السواد بعينه فلا اشتداد فيه لاستحالة اشتداد المعدوم
وان بقى موجودا بعينه وقد عرض عليه زيادة فلا حركة فى ذات السواد بل فى
عوارضه فان نقض بان الجسم اذا اشتد فى السواد فان لم يبق ذلك السواد
فلا اشتداد فيه لاستحالة الاشتداد فى المعدوم وان بقى وعرض عليه زيادة
فحركة الجسم فى عوارض السواد لا فى نفس السواد اجيب باختيار السواد ولا نسلم
ان لا حركة للجسم فى السواد بل هو متحرك فى سواد غير قار واما الحال غير القار
فى نفسه فمما لا يعقل اذ لا بد ان يكون المتحرك مغايرا للمتحرك فيه   اى الوجود
خير محض قيل هذه دعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام
والتجاءوا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على
بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة يوقع لها طمأنينة على انه قد
نوزع فى تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادى الفصول الحقيقية فلا يكون
خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم العدمية مبادى فصول
لانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الوجود بل هو
كاشف عن امر وجودى هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر
بذاته فى هذه الامور خفى الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا
بالعرض لا بالذات لا بد لنفى هذا الاحتمال من دليل   ولا من حيث ان
عضو المقتول كان قابلا للقطع وذلك لانه انما كان قابلا لكونه لطيفا مائعا
وهو كمال له وكذلك السياسة المدنية اعنى تدبير المعاشرة مع العموم على سنن
العدل والاستقامة وضبط القوة الحيوانية وحفظها عن طرفى الافراط و
التفريط من كمالات النفس الناطقة وهما موجودان فى الزنا والالم قد يكون
لفقدان الاتصال وقد يكون لعدمان المزاج وكلاهما عدمى وشر   فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر فى ماهيته عدم وجود هذا اشارة الى القسم الاول
اعنى قوله ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هى غير مؤثرة وقوله او
عدم كمال لوجود اشارة الى الثانى اعنى قوله وعلى امور وجودية من حيث

سي غير موثرة كوجود ما يمنع الشي المتوجه الى كمال الوصول اليه فكانه قال او
عدم كمال لموجود تسبب ذلك العدم عن امر وجودي وانما اعتبر قيد عدم
الاسباب لان الشر يعتبر في ماهيته ذلك كما ان الخير يعتبر في ماهيته الاثار
ولذلك يحملان بالاضافة فرب شي عند شخص لا يكون موثرا عند اخر
وعلى هذا كون الشرور والخيرات منسوبة الى ذوي الارادات واما
اذا اعتبر في الشر كونه غير لائق وفي الخير كونه لائقا على ما قال من حيث
ذلك العدم غير لائق به او غير موثر عنده كان عاما من لغير ذوي الارادة
ايضا وهو المناسب لما ذكر من مثال الشر بالقياس الى الثمار وان
كان اطلاقهما في ذوي الارادات اكثر واشهر الضد تقال
عند الجمهور اي في العرف العام لا امتناع اتصافه بالوجود
الخارجي منع ذلك بانه لم لا يجوز ان تتصف بالوجود الخارجي ويكون
وجوده عينه كما تقول النور نير ونوريته ليست زائدة عليه بل تقول كل
صفة فانها ثابتة لذاتها بذاتها ولغيرها بواسطتها كالوجوب واللزوم
وغيرهما وقد سبق منا اشارة الى ان الوجود العارض لموجود خارجي
لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج واشرنا ايضا الى بطلان كون
الشي موصوفا بنفسه وسياتي تحقيقه الموجودات الخارجية
ينقض بها الوجود الخارجي رد عليه بان الوجود لما لم يكن موجودا في
الخارج عندك كيف يتصور عروضه في الخارج لموجود خارجي فان
البديهة تشهد باستحالته وايضا قد تقدم ان الماهيات ليست
قابلة للوجود ولا الوجود مقبول لها الا في العقل ولا شك ان العارض
لموجود خارجي مقبول لمعروضه في الخارج فبين كلاميه تناقض وقد
تبين لك فيما اسلفناه من الفرق بين الموجود الخارجي والوجود
الخارجي ما يندفع به هذا الرد ونظائره اذ لا ندعي الا ان الوجود
الخارجي عارض للماهية في نفس الامر وذلك لا ينافي كون العارض
غير موجود في الخارج ولا يناقض ما تقدم اذ الضد لا يعرض

للضد الاخر بهذه مقدمة تبادر الاوهام الى قبولها الا ان فيها بحثا
وهو ان الثابت بالبديهة هو ان الضدين لا يقومان بمحل واحد في حالة واحدة
واما ان احدهما لا يقوم بالاخر فلا شهادة لها بصحته نعم لو لزم من قيام احدهما
بالاخر قيامهما معا بمحل الاخر لسداد لكان محالا لكنه ع فان قلت اذا عرض احدهما
للاخر لم يكن ذلك العروض من حيث هو ضد له قطعا قلت فاللازم ح ان لا يكون
للوجود ضد من حيث عروضه للمعقولات وان المعقولات من حيث انها معقولة
ومعروضة للوجود ليست ضدا له ولا يلزم من ذلك نفي الضدية بينهما من حيثية
اخرى فلا يلزم نفي الضد مطلقا والوجود لا مثل له يمكن ان يستدل
على ذلك ايضا بعروض الوجود لجميع الاشياء فان ما له مثل لا يكون كذلك لان
المثل لا يعرض لمثله كما ان الضد لا يعرض لضده وتوجه منا ان المثلين لا يجوز
عروضهما لمحل واحد واما ان احدهما لا يجوز ان يعرض للاخر فغير مسلم
لان المثل يقال للذات تشارك غيره في تمام الحقيقة قيل المتكلمون القائلون
بان الوجود مشترك متواطي حكموا بان الوجودات متماثلة فهم لا يشترطون في
التماثل الذات بل المفهوم ولا شك ان الوجود مفهوم فجاز صدق القائل
الكلية عليه اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا
يتصف باحدهما رد عليه بان المص صرح في قواعد العقائد بتقسيم المتصور
الى الذات والصفة ولا شك ان كل متصور متصف بالوجود ولو في العقل
فتعريف الذات غير مانع وايضا عدم اتصاف الوجود باحدهما في الخارج ممنوع
وقد تقدم السند يكون بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود اورد
عليه ان كون الوجود موجودا امر ثابت له لذاته وذلك الاعتبار امر عارض
وما بالذات لا يزول بالعرض فيكون وجودا وموجودا معا هذا ما قيل و
الظاهر ان مراد الشارح هو انه اذا اعتبر ان الوجود عرض له الوجود في العقل
فقد اعتبر من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود لان اعتباره من هذه
الحيثية هو اعتباره صفة لشي لا اعتباره موصوفا بشي كما في اعتباره موجودا
في العقل لا ان الوجود باعتبار عروض الوجود له خرج عن كونه وجودا وصار

موجودا مغايرا للوجود مغايرة حقيقية فانهما لا يذهب اليه وهم فقوله هو
الموجود لا الوجود معناه انه اعتبر من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه
وجود وهذا مما لا شك فيه نعم يتجه ان اللازم ح ان الوجود اذا اعتبر من
حيث انه وجود لم يكن ذاتا فلم يتصف بالتماثل بهذا الاعتبار ولا يلزم منه ان لا يتصف
بالتماثل اصلا ولهذا ظهر ايضا ان تماثل الوجودات على زعم القائلين بالتماثل
ليس من انها وجودات بل من حيث انها مشتركة في مفهوم هو تمام ماهيتها فان
الوجود سواء كان مطلقا او خاصا باعتباره من حيث هو وجود هو ان يعتبر حقيقة
لشئ قائما به ولم يعتبر اشتراكه مع غيره في تمام ماهيته فذلك اعتبار اخر كما
ان اعتباره من حيث انه موجود في العقل ايضا كذلك وما ذكره المص في
قواعد العقائد يعني اخذ للذات وهو ما يصح ان يحكم عليه وبه ومنه ان
يستقل بالمفهومية اي يكون ملحوظا في نفسه لا آلة لملاحظة غيره والصفة
ما لا يصح ان يحكم عليه لعدم استقلاله بالمفهومية اي كونه آلة لملاحظة غيره
وتعرف حاله واما تجويز اتصاف الوجود بالوجود والعدم فسيرد عليك
بعد تمام كلام فيه ان شاء الله تع اجيب بان العدم من حيث هو معقول
يعرض له الوجود يعني ان العدم باعتبار انه معقول معروض للوجود لا
مناف له وباعتباره في نفسه مناف له والمدعى ان الوجود لا ينافي المعقو
من حيث هي معقولة ومنافاة العدم في نفسه اياه لا ينافي ما ذكرناه و
قد توهم من عبارته ان الوجود يعرض للعدم من حيث هو معقول فاعترض
بان حيثية كونه معقولا ليست شرطا لمعروضية الوجود له والا لكان الموجود
هو العدم الموصوف بالمعقولية لا مفهومه في نفسه والتقدير عروضه
للمفهومات انفسها فالحق ان العدم من حيث ذاته يعرض له الوجود
لا باعتبار زائد ومن حيث ذاته مناف للوجود فاتحد الاعتباران
يساوق الشيئية قيل الدليل على تغاير مفهوم الوجود والشيئية
استعمال احدهما فيما لا يجوز استعمال الاخر فيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل
ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود فلا يقال

هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية على معنى ان الماهية يجوز تقررها
في الخارج منفكة عن الوجود يريد ان النزاع في كون المعدوم شيئا اولا انما
هو في هذا المعنى واما ان لفظ الشيء يطلق في اللغة على المعدوم الممكن بل
على الممتنع ايضا فذلك خارج عن المباحث العقلية قطعا والى ما ذكرنا
اشار ايضا بقوله وهذا معنى قولهم المعدوم شيء وبقوله واتفقوا على ان الممتنع
ليس بشيء على هذا التفسير اي تقرر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود واعلم
ان القائل بكون الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا
لاستلزامه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر
فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان يكون معدومة وموجودة معا لما
ذكره الشارح كذلك لا يمكنه القول بان ماهية ما من الماهيات معدومة
لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه فان العقل قاض بان المعدوم
لا تقرر في الخارج قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين تقرر الماهية
في حد ذاتها وتقررها بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء
فالاول يسمونه ثبوتا ومقابله نفيا والثاني يسمونه وجودا ومقابله عدما
وقد يطلقون العدم على النفي ايضا ويجوزون اجتماع الثبوت مع كل واحد
من الوجود والعدم المقابل له فان اراد بقوله المعدوم لا تقرر له المعنى
الاول فهو عين الدعوى المكابرة وان اراد المعنى الثاني
فهو مسلم وانما النزاع في المعنى الاول ولو ثبت ان المعنيين مع تغايرهما
مفهوما لا يجوز انفكاك احدهما عن الاخر لظهر بطلان مذهبهم لكنه لم يثبت و
اقول قد عرفت ان تقرر الماهية وثبوتها في نفسها بحيث لا يترتب عليها آثارها
ولا يظهر منها احكامها هو الذي يسميه الحكماء بالوجود الذهني بناء على
ان هذا التقرر لا يتصور الا في قوة مدركة فسميت ذهنا اولا واما تقررها
الماهية في نفسها غير قائمة بقوة مدركة فلا يكون اصلا للآثار ومظهرا
للاحكام فهذا القائل يزعم ان هذا التقرر للماهية قد يتصور لا في قوة مدركة

وان ذلك مذهب المعتزلة ويؤيده ما قد سمعته من بعض الفضلاء
من ان المعتزلة انما ادعوا في اثبات المعدوم في الخارج لتقييم الوجود
الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين
لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا يصدر به
عنها اثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا   القائلون بان
المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة اراد ابطال مقالتهم فتسلم منهم مقدمة
هي ان القدرة مائية وبيّن مقدمة اخرى وهي ان اتصاف الماهيات
بالصفة ليس ثابتا في الاعيان وبنى عليهما ابطالها لا يقال ما بني على
مقدمة مسلمة لا يكون برهانا لانا نقول لا حاجة في ابطالها اليه
برهانا لان بطلانها بديهي عنده والمنازع مكابر ومقصوده مجادلتهم
تنبيهًا لا عنادهم في مقالتهم عن ان يرجعوا عنها اذا اطلعوا عليها
منافاة لما عرفوا به اياها   لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا
بالثبوت هذا الدليل لو تم لدل على ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا
ليس ثابتا في الاعيان فيلزم ان لا يكون الجسم متصفا في الاعيان بالسواد
وهو باطل بالضرورة وجوابه ان هذا اللازم مم لما عرفت من انه
لا يلزم من كون الخارج ظرفا للنسب الاضافات والسلوب في
نفسها ان يكون ظرفا لثبوتها على ما تحققه فلا يلزم من انتفاء كون
الخارج ظرفا لثبوتها انتفاء كونه ظرفا لانفسها فالجسم متصف في الخارج
بالسواد وان لم يكن اتصافه ثابتا في الخارج   فاتصافه بالثبوت
ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل قد يمنع لزومه بان ثبوت بعض افراد
الاتصاف لا يستلزم ثبوت جميعها لجواز ان يكون بعضها ثابتا في
الاعيان وبعضها غير ثابت فيها فلا يلزم التسلسل في الامور العينية
والقول بان هذا تحكم وترجيح من غير مرجح مما لا يسمع في امثال هذه
المقدمات   واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال

غير مقدور هذا انما يلزم القائلين بالاحوال لكن منهم من اثبت المعدوم
ولم يثبت الحال فالاولى ان يقال لا يتصور تأثيره في الوجود وجعله
وجودا بل يجعله صفة للماهية قائمة بها وهو معنى اتصاف الماهية بالوجود
واما الثالث فلان الاتصاف منتف في الخارج فلا تأثير
للقدرة فيه انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه
بالحادة في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها فيه بان يجعل الماهية
متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية
في بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها اتصافها به موجودا في
الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه
يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في
الخارج   كما هو مذهبهم فانهم يدعون ان كل ماهية نوعية كالسواد
والبياض والجوهر وغيرها من الحقائق لها اشخاص غير متناهية ثابتة
في العدم واذا كانت هذه المقدمة متسلمة منهم كان اطلاق البرهان
على الحجة الموقوفة عليها بمعنى الدليل مجازا   فلان عدم تعقل
الزائد على الكون في الاعيان ضروري قيل لهم ان منعوا عدم تعقل
الزائد وسنده مام وان لا يسلموا كون ذلك ضروريا ومن يدعي
الضرورة عنها فليدعي الضرورة في اتحاد الثبوت والوجود ابتداء
ليستغني عن مؤنة هذه المقدمات وانت خبير بانه قد ادعى الضرورة
حقيقة في الاتحاد حيث نسب المنازعة الى المكابرة وان المقصود
من هذه المقدمات بيان مناقضة مقالاتهم بعضها لبعض واما المنع
والسند فقد سبق عليهما في تفصيلها كلام   وقد اجاب المص
بمنع الكبرى حمل جوابه على منع الكبرى فوجب ان يكون ما ذكره في صورة
الاستدلال سند المنع وتوضيحا له ولو حمل جوابه على انه نقض اجمالي لدليلهم
كان ظاهرا وان شئت الحل مفصلا حاسما للاشتباه قلت ان اريد بتميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى مم وما ذكر في اثباتها الادلة

عليها وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منهما فالكبرى ممنوعة والا
لا فرق بين قولنا لا امكان هذا الكلام مشهور قد استدل به غيرهم في مواضع
اخرى لكنه مردود بانه قولك امكانه لا معناه ثبوت صفة عدمية له
و قولك لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه فهما متناقضان
فلا بد ان يكونا متمايزين كثبوت الصفة الوجودية وسلبها وما يقال من ان
العدميات لا تمايز فيها معناه انها ليست متمايزة بحسب الوجود الخارجي
اذ لا وجود لها فيه واما تمايزها في انفسها اما بانفسها او بتبعية ما اضيف هي
اليه فلا شك فيه وسيرد عليك هذا الكلام ورده فيما بعد لانه لو كان
خارجيا لزم التسلسل رد ذلك بما مر من ان ثبوت فرد من افراد كلي لا
يستلزم ثبوت جميع افراده فجاز ان يكون امكان الشيء موجودا
خارجيا ويكون امكان امكانه او ما بعده من الامكانات اعتباريا
وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست هي بموجودة ولا معدومة
قيل ينتقض بصفات الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد
وغير ذلك فانها ثابتة للاجناس حالة العدم وهي احوال عندهم وهذا
النقض لا يتجه على من لم يقل بثبوت المعدوم من مثبتي الحال كالقاضي
واتباعه وللبهشمية ان يدفعوه بان صفات الاجناس القائمة
بالمعدومات يصدق عليها بحسب ماهياتها انها قائمة بالموجود
وان لم يكن باشخاصها قائمة به الا ان يقولوا بصفة جنس لا وجود لفرد
منه المعدوم ايضا كان الثابت عندهم ثلثة اقسام الموجود والمعدوم
الممكن والحال وكان المعدوم قسمين المنفي والممكن ومن لم يقل منهم بثبوت
المعدوم دون ~~الحال~~ كان الثابت عنده قسمين الموجود و[illegible] المعدوم
الممكن [illegible] كان المعدوم ايضا قسمين [illegible] الحال وكان المعدوم مرادفا
للمنفي فقوله والمعدوم من المنفي انما يصح على مذهب بعض مثبتي الحال
ومن قال بثبوت المعدوم دون الحال كان الثابت عنده مرادف
الموجود والمعدوم المنفي فظهر بذلك ان المقصود اي ما يمكن ان يتصور

الخارج صح

عندهم صح
قوله فيكون الثابت اعم من الموجود من قال منهم بثبوت الحال صح

ايضا قسمين الموجود والمعدوم الممكن وكان المعدوم ايضا قسمين المنفي والممكن ومن لم يقل بثبوت شيء منها فالثابت ايضا عنده صح

له تقسيمات اربع واحدة منها رباعية واثنتان ثلاثيتان وواحدة
ثنائية كما هو المشهور في الكتب لان العقل يعني ينفي الواسطة قيل
العقل ينفي الواسطة بين الثابت وما يقابله اعني المنفي واما بين
الموجود الذي هو اخص من الثابت وبين المعدوم سواء كان
مرادفا للمنفي او اعم فلا يقتضي نفيها بل ثبوتها وما ذكرتم
من الترادف بين الثبوت والوجود وبين العدم والنفي فغير مسلم
عندهم وقد سبق اشارة الى ان معنى الثبوت اعم من الوجود على زعمهم
ولا يخفى ان النزاع في اثبات الواسطة ح يصير لفظيا واما اثبات
الواسطة بين النقيضين فمما لا يقول به عاقل والوجود لا يرد
عليه القسمة قد يتوهم ان هذا اعتراف بالواسطة التي هي الحال لان الوجود
اذا لم يرد عليه القسمة بانه اما موجود او معدوم لم يصدق عليه انه معدوم
او معدوم اذ لو صدق عليه احدهما لورد عليه القسمة اي التردد بينهما و
هذا التوهم فاسد لان حاصل حجتهم الاولى اذا عرضت على قوانين
الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم
والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب ومحصول الجواب ان
هذا التردد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند
العقل ولا يعقله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة
معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما
الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه
وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين متغايرين
واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان ندرك هناك نسبة قطعا
واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا
وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن
متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور

قوله صح

يعني صح

انه موجود ولا صح

الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المقصودة بين بين
بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك
ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة
لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود
لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للموجود وعلى
على اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه
عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه
فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة
خالية عن القضية المعقولة فلا تكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها و
يصح الاستدلال بها فان قلت المغايرة الاعتبارية كافية في تعقل النسبة
فليعتبر بين الوجود ونفسه وح يسقط جميع ما ذكرته قلت نعم لكنا ان الوجود ما
موجود بوجود هو عينه بالذات ومغاير له فلا يلزم الا التسلسل في
الاعتبارات الا ينقطع الاعتبارات ولا استحالة فيه وانما لم يلتفت
المجيب الى ذلك لان المقصود بيان احوال الوجود في نفسه لا بيان
احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لا يقال الترديد بين
النقيضين لا بد ان يكون حصرا معقولا صادقا في نفسه عند الجمهور
كما صرحوا به وادعوا ان بديهة العقل شاهدة بصحته وما قررتموه من
بطلان الجزئين الاولين من تلك المنفصلة ينافي ذلك لانا نقول معنى
كلامهم ان كل مفهوم مغاير لمفهوم يتقضيان مخصوصين اذا ردد بينهما
كان ذلك حصرا بديهيا صادقا ضرورة وانما لم يصرحوا بهذا التقييد لانه
المتبادر من قولهم تردد الشيء بين النقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى
التصريح به اولا ترى ان تردد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما
لا يتصور فانك اذا قلت آ اما ب واما ليس ب كان ذلك ترددا
معقولا صحيحا صادقا بداهة واما اذا قلت آ اما آ واما ليس آ و
اردت بالالف مفهومه لا ما صدق عليه من افراده لم يكن ذلك ترددا

بحسب

بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط واذا حققت ما تلوناه تبين لك ان
ذلك التوهم مضمحل بالكلية وان قوله لا يرد عليه هذه التسمية وهي قولنا اما
ان يكون موجودا او معدوما اكتفى فيه بذكر الجزئين الاولين من تلك المنفصلة
وذلك لانهم استدلوا بكذبهما على صدق الجزء الثالث منها واذا تبين بطلانهما
بما اشار اليه من قوله لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وتبين ما فيه وهو قد
كشفنا عن غطائه تبين بطلان الترديد بين الثلثة ايضا ولا يتوهمن
ان مدار الحجة على القسمة الثنائية بين الموجود والمعدوم تسليما للانحصار
من الجمهور لان هذا التسليم لا معنى له ههنا بل المقصود ابطال الانحصار
منهما واثبات قسم ثالث خارج عنهما فالوجه ان يردد بين الثلثة ويبطل
قسمان منها كما قررناه موافقا لما ذكر في المحصول الا ان مدار الجواب
على ان الترديد الثنائي غير مقبول عند العقل لكون المردد فيه خارجا
عنهما لانه التزام لمذهب الخصم ومن ههنا ظهر لك منشأ ذلك التوهم
فتامل فنقول ان الوجود موجود في الذهن هذا الجواب
انما يصح اذا كان الترديد بالنسبة الى الوجود الذهني او مطلق
الوجود اما اذا ردد بالقياس الى الوجود الخارجي كما هو اللائق بحال
من يثبت الحال فانه ينفي الوجود الذهني فلا صحة لهذا الجواب اصلا
بل جواب الشبهة منع ورود القسمة كما مر واختار كون الوجود
موجودا بوجود هو عينه على ما قيل انه معدوم لان الوجود يمتنع على الخ
ولا استحالة فيه انما المستحيل اجتماع الوجود والعدم في محل وثبوت
احد المتنافيين في الخارج متصفا بالآخر وحمل احد المتنافيين على الآخر
هو اطلاقه واما ارتفاع احدهما اسا مطريان الآخر فليس بمستحيل بلا
كلمات القوم في هذا المقام فعليك الاختصار ثم الاختصار فان
وحد كل من الجنس والفصل فلا بد وان يتقوم احدهما بالآخر والا امتنع
ان يلتئم منهما حقيقة واحدة هذا مبني على اتحاد الاجزاء في الجنس
والفصل كما بين في موضعه فلا يتجه ان هذا انما يتم اذا انحصر اجزاء

او اختصار

السواد فيهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يحتاج
بعض اجزائها في الحلول الى بعض واحتياج اجزاء السواد فيهما ممنوع لان
الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بها وذلك كاف في احتياج
بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر وايضا فانا
ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة
يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم
تقوم الموجود بالمعدوم وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود
قد تقدم في الدليل ما يدل على انهما جزءان للسواد وقد التام حقيقة
منهما فكيف يكونان وصفين قائمين به فالاولى ان يقال هما وصفان
للجسم الموجود قائمان به والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه
هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا تقبلها فضعف ظاهر لان الكلي الثابت
في الذهن فقط اذا نسب الى الخارج كان معدوما فيه فيكون قابلا
للترديد بين الموجود في الخارج والمعدوم فيه والصواب ان يحمل
قوله والكلي ثابت ذهنا على ان الكليات اذا كانت اجزاء الماهية
الجزئيات كانت اجزاء عقلية لها ثابتة في الذهن ويكون حاصل الكلام
ان الجنس والفصل جزءان عقليان للسواد موجودان متمايزان
عنه في الذهن واما في الخارج فهما عين السواد ولا محذور فيه لان
جزء الموجود انما يكون متقدما عليه بالوجود حيثما كان جزءا له ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا وتلخيصه ان السواد في الخارج بسيط
وفي الذهن مركب من اجزاء متمايزة بالماهية والوجود ذهنا فقط
كما تقرر في تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فيكون للحال حال
اخرى ويتسلسل قلنا الحال المطلق مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة
فلا يكون للحال حال غيره وليس بشيء اذ ليس المقصود اثبات حال اخرى
لمطلق الحال بل لكل حال من الاحوال الخاصة وهو لازم لتشارك الاحوال
الخاصة في مفهوم مطلق الحال وتمايز كل منها تميزا ما عن الاحوال الاخر

ح

م

عام

ففي كل حال امر مشترك وامر مختص فيكون لكل واحد منهما ايضا حال لانا نقول
ذلك الامر المختص يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا
محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران
وهكذا فيتسلسل الاحوال قطعا ولا يجدي ما ذكره نفعا وما به
الاشتراك والاختصاص ايضا قائمان بذلك الموجود فيكونان حالين
قيل معنى القيام هو الاختصاص الناعت ولا يلزم من نعت عرض لعرض
نعته لمحله فان السرعة تنعت الحركة ولا تنعت محلها فيقال حركة سريعة
ولا يقال جسم سريع واجيب بان معنى القيام عند مثبتي الاحوال هو التبعية
في التحيز لا الاختصاص الناعت فما ذكره الشارح الزام لهم على مقتضى
مذهبهم وقد مر ان المقصود في امثال هذه المقالات المنافية لصريح
ما تشهد البديهة ابطالها مجادلة لا برهانا الاول انا لا نسلم
اشتراك الاحوال في الحالية وتمايزها بخصوصياتها وانما يلزم ذلك
ان لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وذلك لانه اذا
لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحال لان هذا
وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف
لم يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف
بالاختلاف في تلك الخصوصيات واذا كان كذلك فلو ثبت
الاحوال يعني لما شهدت البديهة بان كل مفهومين يشير العقل اليهما
سواء كانا موجودين او لا فهما اما متماثلان في الماهية او متخالفان
فيها فلا بد ان تكون الاحوال اما متماثلة في الماهية او متخالفة فيها
فيصح وصفها بالتماثل في بعض الوجوه كالاشتراك في الحالية وبالاختلاف
في بعضها كالتباين في الاختصاص قال بعض الافاضل لهم ان يقولوا نحن
المستدلون وما ذكرناه في دليلنا من التماثل والاختلاف هو ما يحصل
من الترديد في كل موجودين فلا نقض علينا اذ لا نقبل تماثلا واختلافا
بتفسيرنا ولا يضرنا قبولها لهما بتفسيركم لان النقض هو اجراء الدليل

القيام ح

بعينه ح

ف

ف

بعينه لامع تغيره اقول هذا النقض انما هو على ملخص حجتهم المشتمل
على الاشتراك والتباين كما اشير اليه في الشرح فلا يقدح فيه التغير
من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك
وما به الامتياز معدوما ومن لاستحالة تركب الموجود من المعدوم و
قال الناقض ليسا معدوما ومن لاستحالة تركب ما ليس بمعدوم و
لا موجود من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا لملخص الد
ومن تتبع احوال النقض في مواردها وجد كثيرا من هذا القبيل فقد
التماثل والاختلاف في الدليل بكونهما بين موجودين وعدم تقيد
بذلك في النقض لا يخرجانه عن كونه نقضا لما هو ملخص الدليل و
زبدته لو كان التسلسل جائزا لما انتظم دليل على اثبات
الصانع قبل الدليل على اثبات الصانع موقوف على ابطال التس
في امور موجودة معا بينها ترتب وقد قام البرهان على بطلان
التسلسل المقيد بهذين الشرطين فلا يضر في انتظام الدليل على الصانع
جواز التسلسل في امور ليست موجودة ولا معدومة وايضا يجوز ان
ينتظم على اثباته دليل لا يتوقف على ابطال التسلسل فلا يصح قوله
لما انتظم دليل ويمكن ان يقال ان المتكلمين عن اخرهم ذهبوا الى امتناع
وجود امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة
فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور
الثابتة المجتمعة في الثبوت اولى واظهر من جريانه في الامور المتعاقبة
في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة اعني الاحوال انتقض
به ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها بل انسد
ايضا اثبات الصانع بما اعتمدوا عليه لانتقاضه بما جوزوه فكانه قيل
لما انتظم دليل على اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه ولا على ابطال
تلك الحوادث ايضا اذ لم يتم استدلالهم في الموضعين بما اعتمدوا عليه
وهو باطل عندهم وهذا القدر يكفي الزاما ولا يجدلهم ان هناك طريقا اخر

قال في المواقف وهذا الدليل هو المورد ٥

على م
لابطال التسلسل او اثبات الصانع وجب ان يصح كل واحدة
منها ما يصح على الاخرى هذا مبني على توهمه من ان مفهوم الذات تمام
حقيقة ما صدق عليه من الحقائق والحق انه عارض لها فيجاز تخالفها
في ماهياتها وان يصح على واحدة منها ما لا يصح على الاخرى صارت
الذات صفة اراد وا بالذات ما يصح ان يعلم بالانفراد وبالصفة ما هو بخلافه
قوله وان كان صفة لها عاد الكلام فيه قيل غايته لزوم التسلسل فانما ثبت
استحالته في الموجودات لا في حال العدم هو لان فعل الفاعل المختار
يجب ان يكون كذلك قيل الفلاسفة يمنعون ذلك فان الواجب عندهم
مختار على ما حققه المص في شرحه للاشارات وغيره من الرسائل مع
قدم فعله عندهم فان كان موجبا كان نسبته الى الكل سواء منع تساوي
النسبة لجواز ان يكون لذات الموجب اختصاص باقتضاء الصفة لبعض
دون بعض كالمغناطيس يجذب الحديد دون غيره وقد يدفع ذلك بان الكلام
في الذوات المتساوية في كونها ذوات وقد مر انه لا يباين بعضها الا بالصفات
فلا بد من تساوي النسبة هناك بخلاف الحديد المباين لما يجذبه المغناطيس
له لجواز ان يتميز بحقائقها او بصفات اخرى قد عرفت ان الذوات
متساوية في كونها ذوات وانه لا تباين بينها عندهم الا بالصفات بناء على
ذلك التوهم فقبل الاتصاف بالصفات ليس لها حقائق مختلفة تتميز بها
واما الصفات الاخرى فلا ثبوت لها حال العدم بعض ما استدل به ابن
عياش في نفي صفات الاجناس فلزمه اما بطلان مذهبه او بطلان دليله
كامتياز افراد النوع بعضها عن بعض قد يقال لا يجوز امتيازها عندهم
بالذات بل بالصفات لما مر فينتقض بها دليل نفي صفات الاجناس الذي
تمسك به ابن عياش لجريانه فيها اعني في الصفات المميزة لافراد النوع بعضها
عن بعض الرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي يسمونها بالكائنية
المعللة بالمعنى القائم بالجوهر وهو الذي يسمونه كونا فقد جعل الحصول في الحيز
نفس الكائنية المعللة بالكون فيكون الحصول في الحيز امرا ثابتا مغايرا للكون

علی
منها
علی
لا م
يجوز
م

معللا به وفى نقد المحصل ان الكائنة المعللة بالحصول فى الحيز هى كون الجوهر متحركا
او ساكنا او مجتمعا او مفترقا وهى معللة بالاكوان التى هى الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق بشرط الوجود وعلى هذا يكون الحصول فى الحيز عين
الكون وعلة للكائنة فبين الكلامين بون بعيد قوله فالصفات العائدة
الى الجملة غير منقول اى غير منقول عن المعتزلة وفى بعض النسخ موافقا لما فى
المحصل غير معقول فيهما اى لا يعقل فى الاعراض الصفات العائدة
الى الجملة لانها الحيوة وما هو مشروط بها ولا يتصور وجودها فى غير الجواهر
قوله الا ابا الحسين الخياط فانه قال به فقد تقدم ان ابا
يعقوب الشحام التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة
وبيده سيف فالظاهر انه قائل بكون هذه الاشياء اجساما فى
حال العدم فلا يختص الخياط بما زعمه قوله ومن التفاريع اتفاقهم
وذلك لانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية
لم يلزم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا قال
الامام الرازى وهذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال
الحركات والالوان امورا معدومة وان لا نعلم وجودها
الا بدليل وهو سفسطة ورد بانهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان
صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان
نبين ان هناك ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع
ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وليس بشىء لان جعل هذا الكلام
بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم لا وجه له اصلا قوله اعلم ان
الوجود قد يوجد تارة من حيث هو غير مقيد بماهية من الماهيات مثل
وجود الانسان ونحوه لا خفاء فى ان العقل يجوز ان يلاحظ معنى الوجود
غير مقيد بخصوصية من الماهيات كما ذكره واما ملاحظته ايا بحيث
لا يلاحظ معه شيئا اخر ولو بوجه اجمالى فممنوع ولا يلزم من ذلك كون الوجود
امرا اضافيا لجواز ان يكون صفة غير اضافية يلزمها الاضافة لزوما عقليا

بها | كونه

فالمراد

فالمراد بالوجود المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات
لا انه لم يقيد بشىء اصلا اذ لا بد من اعتبار نسبته الى شىء ما اجمالا واذا اعتبر
معه هذه النسبة امكن رفعه وهو العدم المطلق قوله وتقابله عدم مثله
اى تقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق من غير
تقيد بماهية من الماهيات وان كان مقيدا بامر مبهم متصور اجمالا كذلك العدم
المطلق هو رفع الوجود وسلبه عما ينسب اليه وتقييده بمجملا هذا هو الظاهر ويحتمل
احتمالا مرجوحا ان يراد ان الوجود المطلق مفهوم من حيث هو غير مقيد
بشىء اصلا لا معينا ولا مبهما بناء على جواز فهمه مجردا عما عداه بالكلية فيكون
العدم المطلق هو رفع مفهوم الوجود فى نفسه لا رفعه عن شىء اذ المفروض
انه لم يعتبر معه نسبة الى شىء اصلا وانما يصح اذا قلنا ان رفع الشىء فى نفسه
امر معقول فيكون للتصورات الخالية عن النسب تصورات هى رفعها فى نفسها
واذا قلنا ان الرفع لا يتصور الا فى النسبة فلا بد ههنا بعد فهم الوجود وحده
من اعتبار نسبته الى شىء ما يمكن رفعها الذى هو العدم المطلق فتامل وايا ما
اراد لم يتجه عليه ما قيل ان ما ذكره اعنى سلب الوجود وهو سلب مضاف
مقابل لوجود مضاف الى الوجود اعنى وجود الوجود وذلك لان مراده
بسلب الوجود اما سلبه عن معروضه الذى اعتبر معه مبهما اجمالا واما سلبه
ورفعه فى نفسه لا سلب الوجود عن الوجود الذى مقابله كون الوجود
موجودا وهذا وقد زعم ان هذا التقابل اعنى المقابل للوجود مطلقا هو السلب
مطلقا اى من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره قال ولا يقال ان
السلب لا يعقل الا مضافا الى ايجابه لانا نقول قولكم هذا يدل على جواز
تعقله غير مضاف وايضا الوجود لا يعقل الا حالا لشىء مع ان للعقل ان
يلحظه من حيث هو فليتصور فى السلب مثل ذلك وفيه بحث لان الظاهر
ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض وان كان غير معين ومع ذلك
يمكن ان يقال مفهوم الوجود امر غير اضافى يلزمه الاضافة كما اشرنا اليه
واما نقيضه فيجب ان يكون نفس مفهوم رفعه وهو سلبه لا امرا

يعنى كان الوجود المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بماهية بخصوصية من الماهيات
الوجود

ل
ويعنى

ان

لا له
نفس صح

مسلوبا اليه بسلبه ورفعه وذلك المنافاة الاانه انما هي بين مفهوم
وبين مفهوم رفعه وسلبه كما حقق في موضعه ولا شك ان نفس مفهوم
الرفع والسلب امر لا يعقل الا مضافا الى شي والمنازع فيه مكابرة
والسلب المذكور في قولهم السلب لا يعقل الا مضافا مضاف الى
مسلوب ما معنى وان لم يكن مذكورا لفظا فان الذكر غير واجب وان
كان اكثر واولى   وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب
للوجود المطلق مقابل له حاصله ان العدم المطلق له اعتباران
احدهما من حيث هو وبهذا الاعتبار تقابل الوجود المطلق وينافيه
لانه رفعه وثانيهما من حيث انه معقول وحاصل في الذهن وبهذا
الاعتبار هو معروض للوجود ومجامع له والحيثيتان متغايرتان
قطعا فالاجتماع لا باعتبار التقابل وليس اجتماع المتقابلين بعروض
احدهما للاخر مستحيلا انما المستحيل احدهما في موضوع واحد كما مرت
اشارة   والوجود المطلق والعدم يتقابلان معا رد لما يتوهم
من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا و
تقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه
قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق ولا ينافي كونه عدما
مطلقا   والعدم المقيد يفتقر الى موضوع بعينه كما ان ملكته
اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع بعينه اراد بالملكة ههنا
المفهوم الوجودي وبالعدم سلبه مطلقا لا سلبه مع اعتبار استعداد
المحل له باحد الوجوه المذكورة وذلك مثل ما يقال من ان تصور
الاعدام مسبوق بتصور ملكاتها فان المراد به ما يعم السلب
والايجاب ايضا فلا يلزم مما ذكره ان يكون التقابل بين الوجود
والعدم تقابل العدم والملكة بل هو من تقابل السلب والايجاب
وقايسه على ذلك في التمثيل حيث مثل بنسبة الوجود والعدم تارة
الى موضوع شخصي وتارة الى نوعي او جنسي على طريقة السلب والايجاب

ه

عبد الحكيم كان يحسن ان ينبه على هذا دفعا عن وقوع الغلط على المخالفة المشهور صح صح

المملكة صح

لا يقال هذه موجودات ذهنية فيكون اخص من مطلق الوجود صح

ولم يعتبر استعداد اصلا بل لا معنى لاعتبارهما قطعا وبما قررناه اندفع
ما قيل من ان ما نحن فيه داخل في تقابل السلب والايجاب دون العدم
والملكة الا ان اصطلاحهم في اطلاقهما على معنى يخالف ما هو المشهور من غير ضرورة
مستقبح جدا عند المحصلين   والوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم
منه رد ذلك بان كل واحد من مفهوم العام ومفهوم المعتبر عنه والمفهوم
ونظائرها من المفهومات الشامل للموجودات والمعدومات اعم من
الوجود لانا نقول قد يصير الاعم بحسب ذاته اخص باعتبار عارض و
ذلك لا يقدح في كونه اعم بحسب الذات وهو كاف لغرضنا الا ترى ان
الحيوان من حيث هو معروض للكتابة بالفعل اخص من الانسان ومع
ذلك هو جنس له واعم منه بحسب ذاته فيجوز ان يكون شي من تلك المفهومات
الشاملة للوجود وغيره جنسا له وان كان اخص منه من حيث انه
معروض له اي للوجود   فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين
هذا اللزوم مما لا مرية فيه اصلا لان العرض يركب الوجود من جزء موجود
على اعتبار تقدمه بالجزء فيكون الوجود جزءا لجزئه فيتقدم على نفسه بمرتبتين
وان كان الثاني يلزم ان يكون الشي الذي فرض جزءا للوجود
معروضا له وذلك باطل لان الوجود قائم بذلك المعروض فلو كان ذلك
المعروض جزءا للوجود القائم به لم يكن القائم بالشي قائما به بتمامه وهو
محال كما في قيام الاعراض بمحالها وان لم يكن الوجود عرضا له قائما بمحله
فان كون الحال في شي غير حال فيه بتمامه مستحيل مطلقا واما العارض
بمعنى العرض المقابل للذاتي فلا استحالة في كونه غير عارض بتمامه فان
الانسان عارض للناطق بذلك المعنى وليس عارضا له بتمامه وذلك لان
معنى العروض هناك هو كون المحمول على الشي خارجا عنه ولا استحالة
في كون الخارج عن الشي غير خارج عنه بجميع اجزائه بخلاف فانه اذا لم يحل
فيه بتمامه بل ببعضه لم يكن الحال فيه الا ذلك البعض   او متقوما بما
اتصف بوضعه هذا مما لا استحالة فيه لان البدن مركب من اجزاء كل واحد

الوجود صح

الحال فيه صح

منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة لم ان الدليل منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزءه اما حيوان او غيره وللسابق الكلام الى اخره
الوجود مفهوم لا تتكثر بالفصول اذ هو بسيط فيه بحث لان الدليل السابق على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فيجاز ان يكون افراده مختلفة للمهيات بذواتها وان كانت مركبات مختلفة المهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لها موجبة لها ويكون الوجود المطلق بسيطا عارضا لتلك المهيات المتخالفة بالذوات او بالفصول فلا يلزم ان لا يكون تكثر افراده بالفصول بل بالموضوعات نعم لو ثبت انه طبيعة نوعية تماثلت به افراده لم يصح تكثر تلك الافراد بالفصول ولا بالحقائق بل بالموضوعات لكنه مقول بالتشكيك على افراده فلا يكون طبيعة نوعية لها كما قرره وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله فان المتصل يصدق على المقدار اولا وبالذات لانه متصل في حد ذاته ويصدق على البياض ثانيا وبالعرض لانه متصل بالمقدار لا بنفسه واما بالاولية وعدمها واما بالشدة والضعف فيصل المعنى العام المقول بالتشكيك يندرج تحته اشياء مختلفة اما بذواتها او بفصولها وتلك الذوات او الفصول تستتبع كمالات لذلك العام في بعضها اكثر من بعض فان اراد بالشدة والاولوية كثرة تلك الكمالات وبالضعف وعدم الاولوية قلتها فلا فرق بين الشدة والاولوية ولا بين مقابليهما وان اراد بكل من الشدة والاولوية معنى اخر فلا بد من افادته وليس في كلامه ما يفي بذلك ويمكن الفرق بما ذكره في برهان الشفاء من انه اذا كان شيئان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللاخر بواسطة كان الاول بالامر من الاخر ومحصول مقالته هذه ان الشدة هي كثرة الكمالات المذكورة وان الاولوية هي ما ذكره في الشفاء فانتفى الفرق بينهما ويكون المتصل

ح مما الاولوية وعدمها من حيث انه للمقدار من ذاته وللبياض من غيره ومثالا للتقدم والتاخر ايضا من حيث ان اتصال المقدار سبب لاتصال البياض فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وذلك لان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله لمعلولها ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو بحصول الجزئي العارض له فالمآل الى ان حصول مطلق الوجود لاحد الجزئيين متقدم على حصوله للاخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه على وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض وكون وقوعه على وجود القار اشد من وقوعه على غير القار عنه الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما قد مر ان اللذين لا يقبلهما الوجود هما الحركتان المتضمنتان لكون ما وقعا فيه فردا متوهما بدونهما فلا يتصوران في الوجود واما المذكور ان ههنا فليسا لحركة اصلا بل مآلهما الى ان ترتب الآثار على احدهما اكثر من الاخر فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا الخ قد سبق في مباحث كون الوجود زائدا على الموجبات مناقشة في هذا الكلام نعرض للمعقولات الاولى
المعقولات الاولى هي طبايع المفهومات المتصورة من حيث هي وما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه كالكلية والذاتية ونظايرها كمفهوم الكلي والذاتي وغيرهما يسمى معقولات ثانية لوقوعها في الثانية من التعقل اذ لا يمكن تعقل الكلية مثلا الا بعد تعقل امر يعرض له الكلية في الذهن وليس في الخارج امر يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج واذا تعقل مفهوم الكلي في الدرجة الثانية واعتبر صدقه على كثيرين عرض لمفهوم الكلي كلية اخرى هي في الدرجة الثالثة من التعقل فبعضهم يسمي نظائرها معقولا ثالثة وهكذا اثبت معقولات رابعة وما بعدها وبعضهم يجعل ما بعد المرتبة الاولى مطلق معقولات ثانية وبالجملة المعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضة لمعقول اخر في الذهن

وماهيتها ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل في الدرجة
الاولى فهو اول موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا
يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات
اذا قيل بتحققها في الخارج والشيئية من المعقولات
الثانية وليست متاصلة في الوجود كتاصل الحيوان يعني ان مفهوم
الشيئية كسائر المفهومات العامة من الوجود والامكان العام
والمفهومية من المفهوم المعقولات الثانية التي يعقل عارضة في
الذهن للمعقولات الاولى وليس لها في الخارج ما يحاذي بها اذ
ليس في الخارج الا الاشياء مخصوصة كماهية الانسان والفرس مثلا
واذا تعقلت الاشياء المخصوصة عرض لها مثل مفهوم الشيئية
من غير ان يكون لها في الخارج ما يطابقها كما في العوارض الخارجية
فليست الشيئية متاصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات
المتاصلة فيه فلا شيء مطلقا بموجود بل انما هو موجود في ضمن شيء
مخصوص قطعا وبهذا تم المقصود واما قول الشارح ولو كان
الشيء اي المطلق موجودا في الخارج لكان متشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له
بخصوصه فيكون له شيء ويلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة
بخصوصه غير ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه
ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشيء
على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر
زائد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشيء شيئية اخرى وايضا نقول
الشيئية العارضة لمطلق الشيء الذي فرض انه موجود امر اعتباري
فيجوز ان ينتهي الى امور اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار وايضا لو صح هذا
الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا يشارك
الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصه فالحيوان حيوان
ويتسلسل وايضا مشاركة الشيء المطلق لغيره في الشيئية ليست لازمة

لوجوده في الخارج بل هي لازمة لذاته فرض وجوده او لا فامتاز عنها بخصوصيته
فيلزم التسلسل لا خلاف في ان الموجودات متمايزة الموجودات
الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه واما وجوداتها فتمايزها
بحسب انفسها مما لا شك فيه واما تمايزها بحسب الخارج فمتفرع على كونها
موجودة فيه اذ التميز لا يقتضي الثبوت الخارجي يعني ان تميز
الشيء انما في نفس الامر لا يقتضي ثبوته في الخارج اذ ربما كان تميزه
ذلك بحسب الذهن فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن
الذهن من وجه كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى فالعدمات والمعدومات
الخارجية جاز تمايزها في انفسها وان لم يكن ثابتة في الخارج قال
بعض الافاضل اختلف في ان المعدومات هل تتمايز ام
لا فمن اثبته قال عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد
يصحح وجود الضد دون غيرهما فلو لم تتمايز لم تختلف مقتضياتها ومن
نفاه قال المعدومات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو
متميز فهو موجود اما في الذهن واما في الخارج قال والحق ان هذا
الخلاف فرع للوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقول
فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود
اما في الذهن او في الخارج ولم يتصور معدوم مطلقا وان لم يكن ذلك
التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة وامكن
ان يتصور ما هو معدوم مطلقا ان عدم المعلول يستند الى عدم
العلة وان عدم الشرط ينافي المشروط وان عدم الشرط ينافي وجود
المشروط وان عدم الضد يصحح وجود الضد الاخر يدل على ذلك انه يصح ان
يقال انتفى المعلول في نفس الامر لانتفاء علته فيها وان يقال امتنع وجود المشروط
في نفس الامر لانتفاء شرطه فيها وان يقال صح وجود هذا الضد في هذا
المحل في نفس الامر لعدم الضد الاخر عنه ولا مرية في ان هذه احكام
مقبولة عند العقول العدم قد يعتبر تارة باعتبار اسلب الوجود

معقول م

كل صح

[illegible] في الخارج او لا الشيء [illegible] يعلم ان لا تمايز في الشيئية [illegible] المخصوصة م

الخارجية م

علته صح

حاصله ان العدم قد يكون آلة لملاحظة حال الغير وقد يكون ملحوظا
بالذات والحاق الرفع به اعنى فرض عدمه انما يمكن بالاعتبار الثانى
دون الاول كما انه ان يفرضه وجودا اما فى الخارج واما
فى الذهن واما فيهما معا فيكون العدم عارضا لنفسه قبل معنى
فرض رفعه هو بعينه فرض زوال مهيته لا ان يكون مهيته متحققة و
الرفع قائما به قيام العرض بمحله حتى يلزم عروضه لنفسه وان سلم ان
هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل هو جزئى من جزئياته
وذلك لان رفعه هو الموصوف بكونه مقابلا له لا مطلق الرفع والاول
مدفوع بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفهومات فى ان كونها متصفة
بالعدم انما هو بزوال مهياتها لا بانها تكون متحققة وعدمها قائما بها قيام
العرض بمحالها وليس المراد من عروض العدم لشى الا اتصافه به وصدقه
عليه اشتقاقا وذلك جائز فى مفهوم العدم المطلق بلا فرق وهو المعنى
بالعروض والثانى مدفوع بان الجزئى المعروض لمفهوم العدم متضمن
له فيلزم عروضه ايضا فى ضمن ذلك الجزئى لنفسه والا لم يكن العارض
بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرض لجزئياته لا ذاتى لها
ومن ههنا اعنى من جواز عروض العدم لنفسه فى ضمن جزئى من جزئياته
يعلم جواز عروض الوجود لنفسه فى ضمن جزئى من جزئياته فان الشى من حيث
هو مغاير لنفسه له من حيث هو فى ضمن جزئى له فيصح الانتساب والاتصاف
الا ان الوجود الخارجى العارض للوجود الخارجى لا يجوز ان يكون موجودا
فى الخارج لما عرفت فانه اذا ارتفع العلة كحركة اليد كان المفتاح رفع
المعلول كحركة المفتاح يعنى رفع المعلول بسبب ارتفاع العلة فان العقل
يحكم بانه ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز العكس و
هو ان يقال ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد على قياس الوجود
فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز
ان يقال وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة

مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وكما ان وجود المعلول
مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم
عللها باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شى منها فيكون رفع
العلة علة لرفع المعلول يريد ان رفع العلة فى الخارج علة لرفع المعلول
فان قلت رفع العلة اى عدمها ليس متحققا فى الخارج فكيف يكون
علة فى الخارج لعدم المعلول فان اتصاف الشى فى الخارج فرع تحققه
فيه قلت عدم العلة فى الخارج علة فى نفس الامر لعدم المعلول فى
الخارج فليس الخارج ظرفا للعلية لينتج ما ذكرتم بل هو ظرف
لنفس العدم فان قلت ما فى نفس الامر اما فى الخارج او فى
الذهن ولا اسبق ههنا الاول بعين الثانى واذا كان الاتصاف
بالعلية فى الذهن فلا فرق بين العدمين فى ذلك قلت عدم العلة لما
كان علة فى نفس الامر كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة فى الثبوت
الذهنى لا بالثبوت الذهنى بخلاف عدم المعلول فانه علة بالثبوت
الذهنى اى منشا عليته من خصوص وجوده الذهنى ولذلك كان العلم علة
للعلم بعدم العلة لا لعدمها فى نفس الامر واما عدم العلة فهو متصف
بالعلية فى حد نفسه لكن ذلك فى الوجود الذهنى وليس لخصوصه فى هذا
الاتصاف مدخل اصلا ولذلك عدمها علة لعدم المعلول فى نفس الامر
ايضا واستوضح ما ذكرناه بثبوت الماشى والمتكلم فى الدار اذا كان
فيها انسان فان ثبوت المتكلم باعتبار خصوص الانسان وثبوت
الماشى باعتبار اشتمال الانسان على الحيوان لا باعتبار خصوصه فعليك
بالتامل والله الموفق بل جاز ان يكون عدم المعلول فى الذهن
علة لعدم العلة فيه على انه برهان انى فيه قد ذكر الشيخ فى برهان الشفاء
ان العلم اليقينى بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه لانه اذا
لم يعلم سببه كان جائز الطرفين فلا يقع اليقين فعلى ما ذكره لا يكون
الاستدلال بالمعلول على العلة برهانا الا ان كون النتيجة يقينية معتبر فى حد البرهان

ولم يتعرض الاتى الذهنى هو

والجواب ان مراد الشيخ ان ذا السبب اى الممكن اذا لم يكن محسوسا
لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علة فان وجود المعلول
لا يدل على علة معينة بل وجود علة ما ويجب حمل كلامه على ذلك اذ لا اشتباه
فى حصول العلم اليقيني بوجود الممكنات المحسوسة وبوجوده ان
المقصود الاصلى فى كتاب البرهان هو العلم المكتسب فكانه قال
العلم اليقيني المكتسب المتعلق بذى السبب لا يحصل الا كذا فلا
اشتباه ايضا فى ان العلم بالمعلول المعين يستلزم بوجود علة ما من
علله وقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان
لمى وبالعكس انى وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم
بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما
فعلم ان مراده ما ذكرناه فالاستدلال بوجود العلة على وجود
المعلول او بعدمها على عدمه برهان لمى يعقد علما يقينيا بوجود معلول
معين او عدمه والاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما
لا بعينها وبعدمه على عدم علله باسرها او على عدم علة معينة منها
برهان انى فان قلت ان لم يجز تعدد العلل دل وجوده على وجود
علة معينة وان جاز لم يدل عدم العلة المعينة على عدم المعلول قلت عدمها
يدل على عدم معلول معين مستند اليها فان عدم النار يدل على عدم
الحرارة النارية ولا يتصور فيها ان يكون غير النار علة لها ولا يصح
ان يقال وجود الحرارة النارية ايضا يدل على وجود النار لان العلم
بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود النار فيكون دورا
اى اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس هذا تفسير للتعاكس فى
العدم وتصوير للمدعى وقوله والحاصل الخ تعبير عنه بعبارة اخرى و
ليس فى كلامه تعرض للاستدلال عليه اكتفاء بالشهرة وقد وجدت
فى بعض النسخ بعد قوله اى اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس
زيادة هى قوله فانه اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس

وجود هو

المعلول هو

فاعترض عليها بان ذلك تصحيح للقاعدة الكلية بالمثال الجزئى وهو غير
مفيد وايضا هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام و
الشى والموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من نقائضها ايضا
فلا تتعاكس فيها العموم فى العدم والاول ساقط عن النسخ التى لم يوجد
تلك الزيادة فيها مع ان الغرض ههنا التمثيل لزيادة التصوير دون الاستدلال
واما الثانى فسؤال مشهور للكاتبى قد حقق جوابه فى مظانه
كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير او لا اى كل واحد
من وجود الشى وعدمه اما ان يكون بغير ذلك الشى اولا والحاصل ان
وجود الشى اما ان يحتاج الى غير ذلك الشى اولا وكذلك عدم الشى
اما ان يحتاج الى غير ذلك الشى اولا ويحتمل ان يقال معنى كلامه ان
الوجود اما ان يحتاج الى غيره اولا فعلى الاول يكون الواجب ما
لا يحتاج فى وجوده الى غيره والممتنع ما لا يحتاج فى عدمه الى غيره و ح
يجوز ان يكون وجود الواجب وعدم الممتنع عارضين لغيرهما و
على الثانى يكون الواجب وجود الا يحتاج الى غيره فلا بد ان يكون
ذلك الوجود قائما بذاته والاحتياج الى مروحة قطعا ويكون الممتنع
عدما لا يحتاج الى غيره فلا يكون عارضا لغيره على قياس حال الوجود وفيه
بعد اذ كل وجود لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان
يصدقا عليه معا يعنى ان قسمة الوجود الى الاحتياج وعدمه منفصلة حقيقية
دائرة بين النفى والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا
ارتفاعهما وكذلك قسمة العدم اليهما منفصلة اخرى حقيقية وهذا
مما لا شبهة فيه واما انحصار المفهومات بالقياس الى الوجود و
العدم فى ثلثة اعنى الواجب والممكن والممتنع فسيأتى الكلام عليه
عن قريب الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود
الوجود على قسمين وجود الشى لغيره ففى الاول يكون الوجود رابطة
ويسمى ذلك التصديق مركبا ويقال عنه بهل المركبة وعلى التقديرين

يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا بحيث في نفس الامر عن الكيفيات
الثلث المسماة بالمواد اذا اعتبرت في انفسها فان قلت اذا كان الوجود
محمولا كانت النسبة الرابطة ثبوته للموضوع اى وجوده له فللوجود
وجود آخر قلت ثبوته للموضوع ليس هو وجوده في نفسه بل هو وجوده
وثبوته للموضوع وليس كوجود الاعراض بمحالها كما تقدم حتى يلزم منه
وجوده في نفسه بل معنى ثبوته للموضوع اتصاف الموضوع به وصدقه
على الموضوع وقد تصدق الاعدام على الموجودات الخارجية وتتصف
هى بها فان قلت ثبوته للموضوع بذلك المعنى ثابت للموضوع ايضا فيلزم
التسلسل قلت فلا ينقطع ذلك بانقطاع الاعتبار وكذلك العدم قسمان
عدم الشيء في نفسه وعدمه عن غيره فالعدم في الاول محمول والنسبة
الايجابية هذا ان جعل قولنا الانسان معدوم معدولة وان جعل سالبة
في المعنى كان العدم فيه رابطة قطعا والعدم في الثاني رابطة فيكون
النسبة سلبية ولا يخرج شيء منهما عن المواد الثلث ايضا والحاصل ان
المحمول سواء كان وجودا او غيره اذا نسب الى الموضوع ايجابا او سلبا
ثبت في النسبة مواد ثلث لكن المشهور اعتبار المواد في النسب الثبوتية
فانها اشرف وما يعتبر في النسبة السلبية مندرجة فيها فان واجب العدم
هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن
الوجود فلا حاجة الى اعتبار المواد فيها اذ تلك المواد اعنى المعتبرة في
النسبة الايجابية شاملة للمفهومات باسرها   تسمى تلك الكيفية ان
اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة قيل هذا مخالف
لما اصطلح عليه جميع العلماء اجمعه فانهم قالوا الكيفية الثابتة للنسبة في نفس الامر
تسمى مادة والتي يدركها العقل لها سواء كان لها في نفس الامر او لا تسمى
جهة وان اصطلح من عنده على ما ذكره لزمه ان لا تخالف الجهة المادة
لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها
متعقلة مع انه معترف بتخالفهما حيث قال وقد تخالف المادة الجهة ولزم ايضا

ان يكون الجهة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر كالمادة على قوله و
ليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته
الضرورة الى الوجوب وجهته الامكان الخاص وكانت القضية انفا كاذبة
لعدم مطابقة الجهة للواقع ويمكن ان يقال انه اطلاق الكلام او لا يجعل
الكيفية الثابتة للنسبة في نفس الامر مادة اذا اعتبرت في نفسها وجهة اذا
اعتبرت في التعقل وصرح ثانيا بان المادة هي الكيفيات الثلث الثابتة
في نفس الامر وانها اعتبرت معقولة تسمى جهات فما ذكره في المادة اولا
مطابق لما ذهب اليه المتأخرون من المنطقيين من ان كل كيفية ثابتة في
نفس الامر للنسبة الايجابية او السلبية تسمى مادة وما ذكره فيها ثانيا على
طريقة متن الكتاب موافق لما ذهب اليه المتقدمون منهم من ان المادة هي
احدى الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر كما قررنا من قبل فكما يفصل
القولين ولم يشر الى ان الفرق بينهما ما دام بل نظمهما في سلك واحد اعتمادا
على ما علم من فن آخر كذلك لم يتبين ان الجهة كما تطلق على الكيفية الثابتة اذا
تعقلت تطلق ايضا على الكيفية المعقولة او الملفوظة للنسبة وان لم يكن مطابقة
للواقع اعتمادا على ما علم في ذلك الفن من ان كل كيفية للنسبة معقولة او ملفوظة
للواقع او عدم مطابقة له تسمى جهة اذ ليس المقصود ههنا بيان تفاصيل احوال
المواد والجهات واختلاف الاقوال في الاول دون الثانية وان الثانية
قد لا تكون ثابتة في الواقع بخلاف الاولى بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة
في نفس الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل فان هذا المقدار كاف
له ههنا   والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة الوجوب
يدل على وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة النسبة التي
هي موضوعة له   اذا عرفوا الوجوب اى عرفوا وجوب المحمول الذى هو
الوجود او غيره باستحالة انفكاك المحمول ثم تعرف استحالة انفكاكه بعدم امكان
انفكاكه ثم يعرف امكان انفكاكه بعدم وجوب المحمول فيؤول الى تعريف الوجوب
بعدم عدم الوجوب فيكون دورا وهذا تكلف والاظهر ان يقال انهم عرفوا

او ملفوظة مطابقة او عدم

كل واحد من الثلثة بسلب الاخرين او نقال عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه
او بما لا يمكن عدمه والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا
يجب وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كلا من
الثلثة في تعريف وانه دور ظاهر   وح يكون قسمة المفهوم بحسب هذه
الامور الى الواجب والممتنع قسمة حقيقية هذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس
الى اي محمول كان فان كل محمول مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية
مثلا او ممتنع الحيوانية او ممكن الحيوانية لكن المشهور اعتبارها في المفهوم
بالقياس الى المحمول الذي هو الوجود فانه اذا اطلق الواجب والممتنع و
الممكن تبادر منها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وبذلك
علم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها ههنا هي التي ذكرت
في جهات القضايا وموادها كما صرح به في متن الكتاب وشرحه الا انها
ههنا بنسبة المحمول الذي هو الوجود فلا وجه لما قيل من انها لو كانت هي
المذكورة في الجهات والمواد لوازم الماهيات واجبة لذواتها كالزوجية
للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف
المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي
هو المادة والجهة فيهما قيل هذه القسمة غير حاصرة لانحلال هذه القسمة دائرة
بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما
ان يكون بحيث يجب له الوجود انه بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع
ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم مندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له
الطرفان فلا يصح قوله فالاول منها هو الواجب لذاته وان اريد به انه يجب
له الوجود فقط فاما ان يريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم
من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم امران
الممتنع وما يجب له الطرفان فانه يمتنع له الطرفان ايضا فلا يصح قوله والثاني
هو الممتنع بذاته واما ان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فقد دخل الضروري بالطرفين
في القسم الثالث قطعا فلا يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته و

بالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او
يقتضيهما معا او يقتضي الوجود دون العدم او بالعكس فالاقسام
اربعة بلا مرية   يمتنع له الوجود في الخارج اذ لو جاز وجوده لم يمتنع
اجتماع النقيضين فيه قوله فيكون ممتنعا بذاته وذلك لانه يكون معدوما
في الخارج دائما ويكون عدمه مستندا الى ذاته ولا نعني بالممتنع سوى هذا
فان قلت الممتنع لا يكون ضروري الوجود قطعا وما نحن بصدده ضروري
الوجود فرضا فلا يكون ممتنعا قلت هذا القسم اعني الضروري الطرفين
وان كان في بادي الراي محتملا لكنه في التحقيق مما يقتضي عدمه فقط
لان ما يقتضي رفع الوجود بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء
احدهما يتضمن المنع من الاخر والمنع من الاخر يستلزم اقتضاءه
فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما معا وايضا كان موجودا
فقط او معدوما فقط لزم تخلف مقتضى الذات بذاتها عنها وان كان
موجودا ومعدوما معا لزم اجتماع النقيضين فانحصار المفهوم في
الواجب والممكن والممتنع بالمعاني المشهورة منها صحيح قطعا وتخيل
قسم رابع مضمحل بادنى التفات من بداهة العقل ولا يخرجه ذلك عن
كونه حصرا عقليا الجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان احتيج
مما يحتاج اليه الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه واستدلال كالامر ذلك
حصرا مقطوعا به بلا ريبة وبذلك المقصود ولا يتوقف على كونه بديهيا
صرفا   ويجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح ولا يلزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر المستحيل بداهة هو وقوع احد
المتساويين بلا مرجح او وقوع المرجوح بلا مرجح دون وقوع الراجح الذي
لم ينته الى حد الوجوب بلا مرجح   الى حده والذي لزم من التقسيم
المذكور ان الممكن لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما منتهيا
الى حد الوجوب فجاز ان يقتضي لذاته وجوده اقتضاء لم ينته الى مرتبة
الوجوب وح يكون وجوده راجحا على عدمه لذاته ~~وجوده اقتضاء~~ راجحا تا

ثم ينتهي الى حد الوجوب ويجوز ان يكون موجدا من غير احتياج
الى غيره فينسد باب اثبات الصانع   فيكون الطرف
الراجح واجبا وقد فرض انه غير منته الى حد الوجوب هف
قيل عليه ان المفروض هو ذات الممكن بانفراده يقتضي
رجحانا غير منته الى ذلك الحد ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان
المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا
من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون
الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع
والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفرادها ولا شك
ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له
ولا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان
المستند اليه مقتضيا للوجوب الوجود كان الذات واجبا لا
ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من التعريف
هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره
وههنا قد وجب وجوده مع الالتفات الى غيره هو الرجحان
الناشي عن الذات من حيث هي فلا يلزم واجبا فان قيل
نحن نقول اما ان يكون يمكن طريان الطرف الاخر نظرا الى ذاته
من حيث هي فسقط ما ذكرتم قلنا مع تجويز امكان الطرف الاخر
وعدم وقوع علته لان المرجحية المستند الى الذات سبب لامتناعه
واذا لم يقع علته فلا يجب بها فلا يرجح فلا يزول الرجحان الذاتي
الذي للطرف الاخر فان قيل الطرف المرجوح اذا كان
ممكنا نظرا الى الذات امكن وجود علتها فيمكن وجود المرجوح
بها فيمكن رجحانه فيمكن زوال الرجحان الذاتي هف لان امكان
الملزوم يلزم امكان اللازم قلنا امكان المعلول لا يستلزم امكان علته فان
عدم المعلول الاول ممكن لذاته مع ان علته وهو عدم الواجب

ضرورة ان عدم العلة علة لعدم المعلول ممتنع لذاته هذا ما وفي فيه
المعترض في هذا المقام وفيه بحث لان الذات مع الرجحان المستند اليه
اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك
الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة
المستندة اليه لذاته لا تقدح ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة
بما قيل من ان ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد
به غير يكون الا التفات اليه قادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك
الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا
فاندفع ما ذكره بحذافيره وقد استشكل في هذا المقام الا قربا
مما تقدم وهو ان يقال اتفق العقلاء على ان الممكن محتاج الى فاعل
يفيده الوجود مغاير لمهيته واكثرهم على ان ذلك لامكانه وفيه بحث
وهو ان الممكن هو الذي اذا نظر اليه مع قطع النظر عما عداه لم يجب
له لذاته وجود ولا عدم فلم لا يجوز ان يجب له احدهما لذاته بشرط
وجودي او عدمي فلا يحتاج الى فاعل لوجوده مغاير لذاته والجواب
ان من قال الايجاد لا يتصور الا في وجود فان تاثير الشيء في الوجود و
افادته اياه مطلقا فرع لوجوده ولذلك اختار كون الواجب عين ذاته لاستحالة
كون المهية من حيث هي مفيدة للوجود لها او لغيرها كما سياتي لا يتجه عليه
ذلك السؤال اذ لا بد لوجود الممكن من فاعل موجود ولا يتصور ايجاده
له ثانيا فهو مغاير لمهيته وليس شرطا عدميا ولا وجوديا بل هو مؤثر في
وجوده ومعط اياه نعم من جوز في الواجب كون المهية من حيث هي فاعلة
لوجودها من غير شرط يلزمه في الممكن يجوز كون مهيته فاعلة لوجودها بشرط
غير مستند الى مهيته من حيث هي والا كانت واجبة على قياس ما عرفت
ورجحانه على الطرف الاخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك
الطرف الاخر وذلك لان رجحان احد الطرفين مناف لرجحان الطرف
الاخر قطعا كما في كفتي الميزان مثلا فلا يتصف المحل بهما معا وان كان

احدهما مستند الى الذات والاخر الى امر خارج فان تعدد الفاعل لا يجوز
اجتماع المتباينين وتسليم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر
لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف في
وقوع ذلك الطرف يعني ان المقصود الى الوجوب من يجوز كون احد
طرفي الممكن راجحا لذاته من غير ان ينتهي الى حد الوجوب او الامتناع
هو يجوز ذلك الطرف الراجح بلا توقف على امر خارج عن ذاته فيلزم
انسداد باب اثبات الصانع كما مر تقريره ونحن قد اثبتنا امتناع ذلك
الرجحان وعلى تقدير جوازه لم يجز ان يقع الطرف الراجح بذلك الرجحان وحده
اذ جاز وقوعه به فاما ان يمتنع به وقوع الطرف المرجوح فيجب به وقوع
الطرف الراجح فذلك الرجحان واصل الى حد الوجوب او الامتناع
وهو خلاف المفروض او لا يمتنع به وقوع الطرف المرجوح فلا بد من ان
يكون وقوعه بسبب مرجح له على الطرف الراجح لذاته لما عرفت ومع وقوع
ذلك السبب لا يكون الطرف الراجح راجحا بل لا يجوز وقوعه قطعا فلا
يمكن وقوعه حتى وقع بمجرد ذلك الرجحان بل به منضما الى عدم سبب الطرف
المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو من وقوع احد طرفيه الراجح
على الاخر لذاته فصار محتاجا الى امر خارج عن ذاته وهو المط ويمكن ان يقال
ايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته
اليه وان لم يجب بل امكن وقوعه ووقوعه تارة وعدم وقوعه اخرى فان
كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا
مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الرجحان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد
رجحانه وقد فرضناه كذلك هف لا نا نقول المطلق ان كان وجود
الواجب فوجوده غير ذاته قيل الذين قالوا ان وجوده غير ذاته يزعمون
ان له ذاتا ليست بموجودة قد عرض لها في الخارج وههنا ذات هي وجود
في الخارج عرض له في العقل الوجود المطلق عروض العام لافراده و
تبين الكلامين بون بعيد وجوابه انه لم يرد بما ذكره انه يلزم على ذلك التقدير

الوجود هو

٩

ما هو مذهب هؤلاء الزاعمين الذين ذكرتهم بل اراد ابطال مذهب الحكماء
في ان وجود الواجب عين ذاته لان الوجود المطلق المشترك ليس عين ذاته
عندهم قطعا بل لا يجوز ذلك اصلا وهو المراد من قولهم ان وجوده
تقتضيه ذاته اي اذا قالوا الواجب ما تقتضي وجوده يريدون بالوجوب
ما يكون صفة للماهية بالقياس الى الوجود وح يكون وجوده اي المطلق
زائدا على ماهيته اي وجوده الخاص قيل عليه ان كان المطلق وجودا
له لزم ان يكون موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل وايضا فقد ابطل
هذا من قبل بانه يلزم منه كون وجوده زائدا فهذا مناقض لما تقدم
مع انه يلزم منه المحال الذي ذكره بقوله فان قيل وجوابه ان المطلق
وجود له لكنه وجوده المطلق لا وجوده الخاص ولا استحالة في اجتماع
وجود خاص ووجود مطلق لشيء واحد فان الجسم مثلا اذا اتصف
بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا ولم يلزم
من ذلك كونه ابيض مرتين وان ابطاله كون المطلق وجوده
بلزوم زيادة وجوده على ماهيته ح انما كان تمشية للاعتراض بحسب الظ
وتقويه له وما اختاره ههنا اشارة الى اندفاع ذلك الابطال بان
زيادة وجود المطلق على ماهيته لا ينافي ما ارادوا بقولهم وجوده عين
الماهية اذ ارادوا به وجوده الخاص واما المحال الذي ذكره فقد
دفعه بما امكنه وسينكشف جلية الحال فيه ولا يلزم من اقتضاء
الوجود الخاص الوجود اي المطلق اقتضاء ذات الممكن الوجود
اي لا الخاص ولا المطلق فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علة
بخلاف الوجود الخاص للواجب فانه غير مفتقر الى شيء اصلا بل هو
قائم بذاته مستغن عما عداه وانما جاز اختلاف الوجودات
الخاصة في الافتقار وعدمه لتخالفها بالموجبات وان كانت متشاركة
في العارض الذي هو الوجود المطلق فوجوده الخاص يقتضي لذاته
الوجود المطلق في نفس الامر اقتضاء تاما يستغني فيه بالكلية

عن غيره دون الوجود الخاص للممكن بهذا وقد اعترض على ذلك بان
الوجود الخاص الواجبي لا يقتضي الوجود المطلق في الخارج اذ لا تحقق
للوجود العام فيه بل اقتضاؤه اياه في التعقل ومشاركة سائر الوجود
الخاص الواجبي الى غيره واحاله المحل الذي هو مقصور فيه اعني القوة
العاقلة فلا فرق واجيب بان الوجود الخاص الواجبي مستغن في الخارج
مع اقتضائه الوجود المطلق والممكن ليس كذلك فافترقا دون
الخلو في معقول واحد ان قيد المعقول الواحد بكونه ممكنا كما يشعر به منع
الخلو ايضا لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير وممتنعا
بالغير معا لانه اذا وجب الخ قيل واقصر من هذا التطويل ان يقال
لو وجب بالغير وامتنع معا وجب ان يكون موجودا ومعدوما في حالة
واحدة وهو محال اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة
اي عن احدها مطلقا بحيث لا يتصف بشيء منها اصلا وذلك لان
الامكان لازم له لذاته فلا يخلو عنه قطعا مع امتناع خلوه عن احد
الباقيين ايضا لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها
وكل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر اطلاقا لاقى
المضاف اليه فيه تسامح اذ لم يرد به تصادقهما حقيقة بل تصادق
ما اشتق منهما فان ما هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس و
ما هو ممتنع الوجود واجب العدم وبالعكس واما حمل احدهما على
الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان
يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود
كيفية نسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم اليها
الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان فاذا كيفيتاهما فلا تتصادقان
حقيقة نعم تتلازمان وتتعاكسان كما ذكر في تطبيقات المراد وكذا
قوله فيما بعد اذ يصدق على كل من ضرورة العدم والامكان الخاص
سلب الضرورة عن جانب الوجود تسامح حيث اريد به تصادق
فيهما

الصفات المشتقة منها بعضها على بعض او اريد المبالغة في التلازم
وان لم يكن متعاكسا وانما نسب الى العامة لان العرف
العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود
ما ليس بممتنع الوجود ومن ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا
يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم
الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف
فهو سلبها او مساوي ذلك السلب وانحصار المواد في الثلثة
بحسب هذا الامكان العامي ان اعتبر مطلقا فهو شامل لجميع
المفهومات والمراد فلا انقسام بحسبه وان اضيف الى الوجود
او العدم كانت القسمة ثنائية فيقال الشيء اما ممكن الوجود و
اما ممتنع الوجود فيندرج في الاول الواجب والممكن الخاص او
يقال الشيء اما ممكن العدم او ممتنع العدم فيندرج في الاول الممتنع
والممكن الخاص ولما كان لفظ الامكان بهذا المعنى العامي سواء
قيدنا بالوجود او العدم واقعا على ما ليس بضروري الوجود و
لا العدم اصطلح الحاجة على استعماله في سلب الضرورة الذاتية
عن الطرفين معا فكان هذا امكانا خاصا والاول عاما ايضا لكونه
اعم منه مطلقا وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب
الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين وهو ايضا
مما اعتبر الحاجة بناء على ان اسم الامكان بازاء سلب الضرورة
فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به
واقرب الى الوسط ثم ان بعضهم اعتبر الامكان بالقياس ايضا
زمان الاستقبال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بصرافة
الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما
نسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده
او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده

او علامة في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا انتسب الشي
الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط
بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان
موقوف على حضوره ولانه يتعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في
الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله فالامكان الاستقبالي هو
سلب الضرورة مطلقا عن الطرفين معا في زمان الاستقبال والممكن
بهذا الامكان هو في حاق الوسط بين طرفيه فظهر بما قررنا معنى قوله و
انما اعتبر هذا في اعتبار واعلم ان عدم تعين احد طرفي الشي في الزمان
المستقبل بحسب نفس الامر مذهب الجمهور وهو مردود بان الحوادث
مستندة الى علل يجب بها ويمتنع دونها وما تمسكوا به الوجهين لا يدل الا على عدم
تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال
والاشتراط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال اشارة الى ان
بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان
الاستقبال العدم في الحال فان الشي اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة
وجوده في الحال لا ينافي سلبها في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود
في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه
في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا في الاستقبال فوجب ان يعتبر لامكان
الوجود في الاستقبال العدم في الحال الامكان العدم في الاستقبال
الوجود في الحال لان العلة الموجبة لهذا الاعتبار مشتركة بين الوجود والعدم
اذ متى توهم ان الواقع في الحال ضروري في الاستقبال فيلزم اشتراط
الامكان الاستقبالي باجتماع النقيضين في الحال واما ما يقال من ان الامكان
الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشي اما ممكن
الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في
الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال فليس مما يعول عليه لان المقصود

فان انتهت سلسلة العلل
اليها في المستقبل تعين
وجودها والا تعين عدمها صح

من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الشي في طرفيه عن جميع الضروريات
وكونه في حاق الوسط منهما غير مائل الى احدهما كما تقدم يلزم الترجيح
بلا مرجح لانه اذا اخرج قيل انما يتم هذا لو كان السبب الحامل على الاشتراط
ما ذكره من الخروج الى ضرورة الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون مجرد اصطلاح
او له حامل اخر لا يوجب اشتراط الوجود في الحال لامكان العدم في الاستقبال
ولا يخفى عليك انه ايضا ساقط جدا والصواب ان نقطع النظر في الامكان
الاستقبالي عما في الحال من الوجود او العدم ويلاحظ حال الشي في المستقبل
وحده لانها نسب معقولة بين متصور ووجوده الخارجي اراد انها
كيفيات لذلك النسب المعقولة لكنه حذف المضاف واعتمد في ذلك على
ما سبق من ان المواد كيفيات لنسب القضايا ويمكن ان يقال يجوز ان
يكون نسبا عارضة لنسبة اخرى فيكون كيفيات لها اذ لم يرد بالكيفية ههنا
ما يقابل النسبة بل اريد بها معنى الصفة فان صدق الشي على المعدوم
لا يقتضي ان يكون معدوما وهذا ظاهر كما حققه نعم لو لم يصدق الشي الا على المعدوم
لوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان
الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم ويلزم التسلسل انما يلزم اذا
لم ينته الى ما يكون اعتباريا وهو ممنوع اذ لا يلزم من كونها موجودة وجود
جميع افرادها كما ذكره آنفا وايضا قيل جاز كون وجوب الوجوب مثلا
عينه كوجود الوجود ووحدة الوحدة ونظائرهما اذا كان موجودا
في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة قيل لا نم ان الوجوب صفة بل منه ما هو واجب
لذاته وهو وجوب الواجب لذاته لانه عين ذاته ومنه ما هو ممكن صفة
لغيره وهو وجوب غير الواجب لذاته وفيه بحث لان الكلام في الوجوب الذي
هو كيفية الوجود الى الذات كما مر متاخرا عن النسبة المتاخرة عن الذات
فلا يتصور كونها عينها لا نم اذا كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه
الحيثية جائز الزوال رد عليه بان هذه الملازمة بينة بذاتها لا تستدعي منعا اصلا

فان معنى كون الشي ممكنا هو كونه جائز الثبوت وجائز الزوال نظرا الى ذاته
واستلزام الشي لجزئه بين لا شبهة فيه وما ذكره من ان هذه الجملة اعني الذات
مع الوجوب ممتنعة الزوال لوجوب عليها اعني الذات وانما لا ينافي امكان
الجملة وجواز زوالها نظرا الى ذاتها لان وجوبها بالغير الذي هو الذات
لا يوجب زوال امكانها الذاتي والممكن لا يلزم من وقوعه نظرا الى ذاته مح
وقد لزم من زوال الجملة محال هو امكان ذات الواجب لزوال وجوبه و
فيه انه بحث لان الشارح حمل جائز الزوال في تلك الملازمة على ما لا يكون
زواله ممتنعا اصلا لا بذاته ولا بغيره فلذلك منع الملازمة وبين امتناع
زوال الوجوب بسبب امتناع زوال علته مع الاعتراف بكونه ممكنا لذاته
المستلزم بكون الجملة كذلك فهو يعرف بكونها ممكنة لذاتها ويقول بمنع
وزوالها بسبب امتناع زوال علتها فان اكتفيت انت بجواز زوالها
نظرا الى ذاتها كانت الملازمة مسلمة في نفسها لا منع عليها لكن يبقى الكلام
في زوال الجملة بزوال الوجوب هل يستلزم لذاته ذلك المحال اعني
امكان الواجب اولا فنقول لو كان هناك استلزام ذاتي لكن ان
يقال لا يجوز ان يكون الوجوب على تقدير وجوده ممكنا والا لكان
جائز الزوال في ذاته وليس كذلك لاستلزامه اتصاف الواجب
بالامكان والتحقيق ان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم
اتصاف الواجب بها المستلزم اتصافه بالامكان فان الصفات قد
يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات في نفس الامر بل في الخارج
في الجملة المركبة من ذات الواجب وصفة الوجوب الموجودة
واستلزام عدم الشي بعد كونه موجودا للمحال لا ينافي امكان عدمه
ولا يقتضي وجوب وجوده الا ترى ان عدم الزمان بعد وجوده يستلزم
محالا كما تبين في موضعه مع انه لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي وجوب
وجوده فعلى هذا اذا حللت الوجوب اما ان يكون صفة عدمية او
وجودية والثاني ظ والا لكان ممكنا وهو محال لاستلزام عدمه

للمح فيتعين الاول وهو المط قلنا ان زعمت ان عدمه مطلقا يستلزم
ذلك المح منعناه وقد مر سنده وان زعمت ان عدمه بشرط كونه
وجوديا يستلزمه سلمناه ولا يجديك نفعا لانه لا ينافي امكانه كما
عرفته ولا يجديك ايضا ان تقول الوجوب صفة لازمة لذات الواجب
ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فان امكان عدم الوجوب
يكون مستلزما لامكان عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم
ملزوم لامكان لازمه وامكان عدم الواجب محال فامكان عدم
الوجوب ايضا محال فلا يكون الوجوب وجوديا وهو المط لانا نقول
هذه الصفة من حيث الصفة من حيث هي سواء كانت وجودية او
عدمية لازمة لذات الواجب فلا يكون عدمها مستلزما لامكان
الواجب ولا يتم الاستدلال وايضا في استلزام امكان الملزوم
لامكان اللازم كلام فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه
اعني عدم الواجب مح لذاته ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجوب والوجود اما التقدم بالوجود فظاهر لان الايجاد متاخر
بالذات عن وجود العلة ومتقدم على وجود المعلول واما التقدم بالوجوب
فلان الشي ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب العلة
متقدم على وجودها متقدم على وجود المعلول بثلث مراتب فتقدم الحكم
بتقدم العلة فيما ذكر انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية و
الوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو
ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج ومع كونه
لازما للماهية والا لكانت الماهية في الذهن متصفة بوجود خارجي وهو
محال بل لا بد ان يكون لوجود الماهية مدخل في وجود الوجوب لاستحالة
كون الماهية من حيث هي موجودة صفة في الخارج قائمة بها او بغيرها
ضرورة واتفاقا والنزاع انما وقع كونها من حيث هي موجودة لنفسها كما
سيأتي واما كونها كذلك موجودة لغيرها سواء كان حقيقة لها او لا فيها لا

لم يرتب في بطلانه احد وكلامنا ح اما تقدم الوجوب على نفسه
فظ واما ثبوت وجوب اخر للواجب فلاجتماع المثلين ولادائه الى
ان الوجوب الثاني لا يكون وجوبا للواجب او كان قبله واجبا
بذلك الاخر وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات اى اذا نظر الى الذات ومع قطع
النظر عن ذلك الغير جاز انفكاكه عنه فيلزم امكانه فيل لجواز ان يكون
ذلك الغير من لوازم الذات فلا يجوز انفكاكه لو لازمه الذى هو الوجوب
عن الذات وليس بشى لان ذلك الغير لابد ان يكون موجودا في الخارج
لانه موجد للوجوب في الخارج فوجد ذلك الغير اما الذات فيلزم تقدم
الذات بالوجوب والوجود على ذلك الغير المتقدم على الوجوب
ويعود المحذور واما غير الذات فيلزم جواز الانفكاك ولا يتبين
لجواز ان يكون كل من النقيضين عدميا اى معدوما في الخارج وما يقال
من انه يلزم ان يكون ح ارتفاع النقيضين فجوابه ان المستحيل ارتفاع
النقيضين في الصدق بان لا يصدق شى منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما
بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شى منهما موجودا خارجيا فان المفهوم
الاعتبارى وسلبه متناقضان قطعا ولا وجود لشى منهما اصلا فان
قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدم ليس لا تقابل بينهما وان المتقابلين
اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودى
فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان المتناقضين انما هو بين
الايجاب والسلب فعلم انه لابد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا
وذلك مناف لما ذكرتم اجيب بان معنى الوجودى هناك ما ليس السلب
جزء المفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودى ههنا
هو الموجود الخارجي فلا منافاة فان الامكان بالامكان الخاص
لصدقه على الممتنع عدمى قيل استعمال هذه المقدمة ههنا على طريقة الالزام
للمستدل حيث استعملها في دليله فلا يتجه عليه السؤال الذى اورده

على المستدل لجواز ان فرد من وجودى وعدمى على ان استعمالها ههنا لتوضيح
المنع ولا فائدة للقدح فيه لو كان الامتناع ثبوتيا اى وجوديا
في الاعيان لزم امكان الممتنع الخ احسن من هذا ان يقال لو كان الامتناع
موجودا في الاعيان لكان موصوفه اعنى الممتنع موجودا فيها لامتناع
وجود الصفة بدون وجود الموصوف لكن الشارح راعى ما ذكر
في متن الكتاب اظهارا للمح فان الحكم باستحالة وجود الممكن الممتنع انما
هو لاستلزام انقلابه الى الامكان او الوجوب يلزم ان لا يكون
الممكن ممكنا حالة الوجود وقبله ان اريد بذلك سلب الامكان عنه في
زمان الوجود وقبله فالاخير في الممكنات الحادثة ظ دون الاول لان
تقدم الموصوف بالوجود على الصفة لا يجب ان يكون بالزمان بل يكفى
هناك التقدم الذاتى وان اريد سلبه عنه في مرتبة الوجود وما قبلها اعنى
مرتبة الايجاد فلا شبهة في صحتها معا في جميع الممكنات الموجودة سواء
قيل بحدوث الجميع كما سياتى بيانه او قيل بتقدم بعضها زمانا كما ذهب اليه
الفلاسفة والثانى بط لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة
وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان
له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا ضعف وفرق بين الشى العدمى
وبين رفع الشى العدمى كما ان فرقا بين الامر الوجودى وبين رفع الامر الوجودى
ضرورة ان الشى ورفعه متناقضان سواء كان الشى عدميا او وجوديا فهما
متنافيان قطعا فان الفرق بين نفى الامكان وامكان المنفى غير ثابت
على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالى
صادقا عنده قد يتمحل لتصحيح صدقه بان وصف الامكان بالمنفى
ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا
بل منفيا لم يكن فرق بين نفى الامكان والامكان الذى فرضناه منفيا
لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة
وصفه بالمنفى فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت

الاعدام التي لا تمايز فيها فيل ويمكن ان تقرر الدليل هكذا او هو ان
يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان
المنفي لكان الامكان ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان
الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي و
نفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني
اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له تناقض صح وح لا يكون
لفظ المنفي مستدركا و تقرير الجواب بانا نمنع تحقق المقدم وما
ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه بل يلزم
به نقيض مدعانا لا نقيض مدعى الخصم فان ذلك لا يكون مطلوبه قطعا
ولو قال نقيض المقدم الذي هو مطلوبه كما يوجد في بعض النسخ لكان
اظهر واراد بقوله ويكون اللازم لنقيض المدعى نقيض مدعى الخصم كما
لا يخفى والا يلزم الانقلاب لزوم الانقلاب على تقدير كونه
واجبا بالذات او ممتنعا بالذات ظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات
فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر
عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا وفيه بحث
لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند
الى ذاته فالاولى ان يقال ما ثبت للشيء بالنظر الى ذاته لا يثبت له
بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا
له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد علتان على معلول
واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد
كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود
واجبا بالنظر الى الغير هذا سوال على قوله فلو طرء عليه الامكان بالغير
لا نفي الوجود واجبا له يعني ان اللازم من طريان امكانه بالغير ان
لا يكون وجوده واجبا نظرا الى ذلك الغير ولا ينافي ذلك وجوبه نظرا الى

يكن المتقدم حق العدم
التمايز في الاعدام فالتالي
مثله بيان الملازمة انه لو
لم يكن ثبوتيا صح

الذات فلا يلزم زوال مقتضى الذات والانقلاب وعبارة السوال
في بعض النسخ هكذا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود ممكنا بالنظر
الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات والمال واحد
واذا اعتبر عدم الماهية او عدم عليها بالغرض الامتناع بالغير فالذي
يعرض لها بسبب عدمها يسمى الامتناع اللاحق والذي يعرض لها بسبب
عدم عليها يسمى الامتناع السابق على قياس ما ذكر في الوجود فكل
ممكن موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكل ممكن معدوم محفوف
بامتناعين سابق ولاحق وشيء منهما لا ينافي امكان الثابت في حد ذاته
الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كما ان الوجود اما وجود
الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجود لغيره كوجود السواد للجسم مثلا
لذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره
والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر سواء كان حالا فيه حلول الاعراض
في محالها وحلول الصور في موادها فهو ممكن الوجود في ذاته اذ لو كان
ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود
في ذاته لما امكن حلوله في غيره ضرورة ان الحلول يستلزم احتياج الحال
في وجوده او تشخصه الى محله فان المستغني فيهما عن غيره لا يحل فيه بالضرورة
فظهر ان امكان وجود شيء لاخر سواء كان امكانا خاصا او امكانا عاما
لا في ضمنه فرع لامكان وجوده في نفسه اعني امكانه الخاص ولا يكون
ممكنه العروض لشيء اخر اي لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في
موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة
فلو لم يكن علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور
الامكان لا يقال العلم بوجود المعلول يستلزم العلم بوجود العلة وليس
وجوده علة لوجودها فانتقض ما ذكرتم من ان استلزام العلم بامكان
الشيء العلم بافتقاره الى المؤثر يقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
لانا نقول العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل علة ما وجودها

وايضا كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان وكونهما معلولي
علة واحدة ينافي العلم بالافتقار لجرد العلم بالامكان على انا نقول البديهة
تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان الافتقار
ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار
علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلة لا استقلالا و
لا جزءا ولا شرطا لانا قد نتصور وجود العلة الحادث هذا
الدليل انما يدل على ان الحدوث ليس علة لا على انه ليس جزءا
منها او شرطا لها فالاولى ان يقتصر على نفي العلة فيقال الحدوث
ليس علة لانا قد نتصور كما وجد في بعض النسخ واما الدليل الاول
فيدل على نفي الكل كما سبق واجيب بان الامكان صفة لماهية
الممكن رد ذلك بان الامكان صفة للوجود فان الموجود ينقسم الى
واجب وممكن فيتاخر عنه بل هو كيفية لنسبة الوجود الى الماهية
فيتاخر عنهما فيل لا يقال الامكان يتاخر في العقل عن الوجود
لا في الخارج اذ لا تحقق للامكان الا في العقل ولا يتم الكلام لانا
نقول الحدوث ايضا اعتباري مثله فما يرد على احدهما يرد على
الاخر اقول الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود
ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه متاخر عن كون الماهية موجودة
ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود
واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها
موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد
فحدث وبذلك يتم المط سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا
وليس لك ان تفسر الحدوث بكون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده
مسبوقا بعدمه حتى لا يلزم تاخره عن وجود الماهية اي كونها موجودة
بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه لانه اذا فسر
الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا

كما كان ممكنا منه واذا تحققت ما قررناه تبين لك ان انقسام الوجود
الى الواجب والممكن لا يستلزم الا تاخر الامكان عن مفهوم الوجود مطلقا
او مقيدا بماهية مخصوصة لا عن اتصاف الماهية بالوجود اعني كونها موجودة
بذلك يضمحل ما تخيله الراد لذلك الجواب وتتضح الفرق بين الحدوث و
الامكان ايضاحا تاما وان لم يكن لا بسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا
سبب يعني يلزم من امكان ترجيح المرجوح بلا سبب كما ان هذا الترجيح مح
كذلك امكانه اتضاح ضرورة استحالة امكان المح والا لما كان محالا
وان صار مرجوحه الطرف الاولى لذاته قد تقدم تقرير هذا البحث ودفع
ما يتعلق من الاعتراضات مستوفى وقد اعيد ههنا بعضها بعبارة اخرى
وهي ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان اي السبب واقعا اذ لو قطعنا
النظر عن ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من
طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك مح
وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى
فلا يزول الاولية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع
السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان
سبب المرجوح الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة
الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن
ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة
لعدم المعلول كما مر ويمكن ان يجاب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا
كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف
الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات
وحدها والمقدر خلافه وبذلك يندفع ايضا ما قيل من انه يجوز كون الذات
مبدا لاستيجاب الاولوية لا مبدا لوجوبها فلا يمتنع زوالها وبيانه ان
الكلام في الاولوية الحاصلة للممكن نظرا الى ذاته فلا بد ان يكون علة تامة
لها ومبدا لوجوبها والمقصود من نفي هذه الاولوية دفع توهم جواز وقوع

الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في حد
ذاته حصول اولوية لاحد طرفيه من غيره فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا
الاستحقاق وبدونه محتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال
بوجوده على وجود الصانع   ولا يكفي العلة الخارجية الظاهر من عبارة
متن الكتاب ان يقال ولا يكفي الاولوية الخارجية اي الحاصلة من خارج
الممكن والمآل واحد   فيحتاج الى مرجح قد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا
يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس
هذا المنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح فالاولى
ان يقال العلة التي يتبع بها الوجود اعني العلة التامة له لا بد ان يتعين
الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود
في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوجود ان لم يكن لمرجح
لم يوجد في الوقت الاخر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب
وان كان لمرجح لم يوجد في الاخر لم يكن ما فرضناه علة تامة علة تامة هف
فان قيل ما ذكرتم انما يتم في العلة التامة والكلام في العلة المقتضية للاولوية
ولا يجب ان يكون تامة لجواز حصول الاولوية ببعض ما يتوقف عليه المعلول
وح جاز وقوع الطرف الاول كما ذكرتم اولا قلنا حصول اولوية الوجود
مع انتفاء شيء مما يتوقف عليه مح اذ مع ذلك يكون العدم اولى بحصول علته
التامة فالاولوية لا تحصل الا بحصول جميع ما يتوقف عليه وهو العلة التامة
او نقول لو وقع مع تلك الاولوية في وقت دون اخر لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح اذ فرضنا ان ليس في الوقتين غير تلك الاولوية
وهذا الوجوب هو الوجوب السابق قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن
على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد تبين فيما سبق
ان بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع واجيب بان سبق الوجوب
على الوجود سبق ذاتي وسبق العدم على الوجود زماني فليس الوجوب الا
في زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع وبهذا الجواب

يندفع ايضا ما قيل من انه كيف يجوز اتصاف الممكن حال عدمه بالوجوب الذي
هو صفة ثبوتية بل الوجوب السابق حال العلة قبل وجود المعلول
ووجوب المعلولات اعني الوجوب اللاحق تقارنه جواز العدم رد عليه بان
قولنا الواجب لذاته موجود وكذا عكسه ولا يخ فعلية عن الوجوب اللاحق
فههنا وجوب لاحق مع انه لا تقارنه جواز العدم والجواب ان المراد الوجوب
اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان وجوب اللاحق لا ينافي الامكان
الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبعه امكانه فيقارنه جواز العدم
نظرا الى الذات واذا لم ينافي الوجوب اللاحق الامكان الذاتي بل قارنه
كان الوجوب السابق اولى بذلك   لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة الا
انه يجب ان يقال عند فرض عدم الماهية وما ذكر انه يعنى ان عدم لزوم الوجوب
السابق ولو حمل العلة على علة الوجوب دون علة الماهية رجع المعنى الى ما
ذكرنا   الامكان اما ان يعتبر بالنسبة هذه العبارة توهم الاشتراك
المعنوي والحق ان الاشتراك لفظي   فان استعداد النطفة للانسانية
واستعداد الانسان للكتابة يتبين بالمثالين على ان الامكان الاستعدادي
يوجد للاعراض كما يوجد للجواهر واعلم ان الاستعداد القائم بالنطفة مثلا
اذا نسب اليها يسمى استعدادها للانسانية واذا نسب الى الانسانية يسمى
امكانها في النطفة فالامكان الوقوعي قائم بمحل الممكن لانه المتصف بالاستعداد
والقرب والبعد حقيقة وانما يوصف به الممكن لتعلقه به وانتسابه اليه انتسابا منه
به ومن ههنا يظهر فرق اخر بين الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي
ومنهم من فصل الكلام في الاستعدادي وقال اذا كان المحل من شانه ان
يحل فيه صورة او عرض موانع يمنع من حصول ذلك الحال فيه او شرائط يتوقف
ذلك الحصول عليها فبحسب ارتفاع تلك الموانع وحصول تلك الشرائط يحصل
في ذلك المحل كيفية مهيئة له لوجود ذلك الحال فيه فتلك الكيفية يسمى استعدادا او
القبول اللازم لذلك الاستعداد يسمى امكانا استعداديا والقرب و
البعد اضافتان عارضتان لذلك الاستعداد الذي هو من مقولة الكيف

ولابد للاستعداد من مادة لانه تدريجي ينتقل من الضعف الى القوة
ومن البعد الى القرب وكل تدريجي حادث وكل حادث لابد له من
مادة وكل مادي مركب فلا استعداد الا في المركبات والشارح
جعل الاستعداد هنا ولا لغير المركبات وجعل قوله ويعدم ويوجد
للمركبات تمثيلا لا حصرا وما ذكرناه اوفق لما قالوه قوله الا ان كان
غير مسبوق بالغير فهو قديم وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فهو حادث
لا شك ان سبق العدم على الوجود سبق لا يجامع فيه السابق
المسبوق وهو المسمى بالسبق الزماني فان اريد بكون الوجود مسبوقا
بالغير كونه مسبوقا به بهذا السبق لابد ان يكون مسبوقا بالعدم ايضا
فالتعريفان للحادث متساويان اذ كل مسبوق بالعدم مسبوق بالغير
قطعا لان العدم موجود وهو سابق عليه ذلك السبق وكذا كل مسبوق
بالغير مسبوق بالعدم كما عرفت والتعريفان للقديم ايضا متساويان
وان اريد به كونه مسبوقا بالغير سبقا ذاتيا كان التعريف الاول للحادث
اعم لان المعلول القديم ان ثبت كما ذهب اليه الفلاسفة كان
حادثا بهذا المعنى الذي يسمى حدوثا ذاتيا لكونه مسبوقا عن موجده
سبقا بالذات دون المعنى الثاني المسمى بالحدوث الزماني وكان
التعريف الثاني للقديم اعم من الاول قوله وهو سبق المؤثر الموجب
اي المؤثر المستلزم لمعلوله كالعلة الفاعلة المستجمعة لشرائط التاثير
وارتفاع موانعه قوله وهو كون الشي بحيث يحتاج اليه شي اخر ولا يكون
مؤثرا موجبا له هذا الذي ذكره هو معنى العلة الناقصة واما السبق
فهو ما يلزم هذا المعنى اعني الترتب العقلي الذي بين الواحد والاثنين
مثلا فان العقل يحكم بان الواحد ما لم يثبت له الوجود لم يوجد الاثنان
قطعا وكذا السبق بالعلة هو الترتب العقلي الذي بين المؤثر الموجب
ومعلوله وهو الذي يعبر عنه بالفاء في مثل قولك تحركت الاصبع فتحرك
الخاتم وان كانت الحركتان توجدان معا في الزمان وكذا السبق

اوبالعدم

بالذات المشترك بين السبق بالعلة والسبق بالطبع هو الترتب العقلي
بين المحتاج اليه والمحتاج المجوز لاستعمال الفاء داخلا على المحتاج
واعلم ان العلة التامة ان كانت هي العلة الفاعلة وحدها كما في
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور
مانع منه او مع اعتبار شي معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت
هي العلة الفاعلة مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء
اعتبر هناك شرط او لا فهي متقدمة على معلولها تقدما بالعلة واما
ان كانت العلة التامة هي الفاعلة مع المادة والصورة سواء
كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في
المركب الصادر عن الموجب ففي تقدمها على معلولها نظر لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين الماهية بالذات فلا يتصور
تقدمها عليها لاستحالة تقدم الشي على نفسه فكيف يتصور تقدمها
عليها مع انضمام امرين اخرين اليها نعم هي مركبة من امور كل واحد
منها متقدم على معلولها تقدما بالطبع فانه لازم للعلة الناقصة وتقدما بالذات
ايضا لانه اعم منه كما مر ومنهم من يسمي التقدم الطبعي تقدما ذاتيا فقال لا
يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له
ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا فهذا التقدم بحسب ماهية
الشي وحقيقته بخلاف الاول فانه باعتبار الوجود فعلى هذا يكون التقدم
الطبعي مخصوصا بجزء الشي دون سائر علله الناقصة فان قلت العلة
القريبة علة ناقصة حقيقة لان العلة التامة هي جميع ما يتوقف عليه الشي
مطلقا فيندرج فيها جميع علله القريبة والبعيدة مع ان تقدمها على معلولها
تقدم بالعلة لا بالطبع كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فلا يكون
التقدم الطبعي لازما للعلة الناقصة قلت العلة القريبة في حكم العلة
التامة لانها مؤثرة مستلزمة للمعلول وقد يسمى علة تامة ايضا نظرا الى الظاهر و
يمكن ايضا تاويل ذلك المثال بان المراد تقدم حركة اليد مع ما يتوقف

لانه بارتفاع الموانع ثم وجودي العلل الناقصة

علته من علتها على حركة المفتاح وقس على ذلك ساير نظايره من الامثلة
والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى الاخر في تحققه و
لا يكون الاخر محتاجا الى ذلك الشي هذا مردود بما قيل من القيد الثاني
اعني ان لا يكون الاخر محتاجا الى ذلك الشي لا مدخل له في مفهوم السبق
بالذات ولذلك يقولون في ابطال الدور لو احتاج كل منهما على حاجة
ولو اعتبر القيد الثاني في مفهوم السبق لم يصح هذا الحكم فهو مستدرك بل
مخل بكون التعريف جامعا فاقسام السبق عند الحكماء هذه الخمسة
قيل عليه ان اريد بالسبق معناه لغة فذلك غير حاصل في الشرف اصلا
وان اريد به معنى اخر فلا بد من بيانه وقد اعتذر عنه بان زيادة الفضل
والشرف سبب للتقدم في المجالس غالبا ويلزم منه ان يكون معنى السبق في
الشرف راجعا الى السبق بالرتبة الحسية فلا يكون قسما اخر برأسه
او بعض اجزاء الزمان ليس علة للبعض اي ليس علة موجبة له اما لعدم
الاجتماع واما للتساوي في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة وبعضها
معلولا اولى من العكس فلا علة ولا معلول منهما لحال الماهية ولا بحسب
مشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاءه الا مفروضة
واما نفي السبق بالطبع فلذلك اي فلعدم العلة الناقصة للوجه الثاني
اعني التساوي في الماهية دون الاول اعني عدم الاجتماع لجواز ان يكون
بعضها علة معدة للبعض فلا جامعة كالامس لليوم لكن ليس بزمان
زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق يريد ان هذا السبق ان
عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمتاخر وان
عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق و
التاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضهما لغيره
بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدلك على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو
اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان

مع الحادثة الثالثة ووجود عمرو مع الحادثة الاولى وتلك الحادثة كانت
متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو
اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم
لم يصح ان يقال لماذا قلت متقدمة عليه ويرد عليك في تحقيق عروضهما لاجزاء
الزمان بالذات كلام ان شاء الله تعالى فان امس سابق على اليوم
بالرتبة العقلية اعني ما هو بازاء الحسية وهو تقابل المتقدم بالرتبة عقلية كانت
او حسية لجامع المتاخر في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك وقيل
ان يكون هو ايضا يجوز تقدم بعضها على بعض بالطبع لان الوجود اليوم مشروط بوجود
الامس وانقضائه وقد مضى اشارة الى دفع ذلك اقسام المعية
والتاخر لا اشكال في اقسام التاخر فانه مضايف للسبق فاذا عرض
سبق لمعنى من تلك المعاني لشي بالقياس الى اخر عرض للاخر تاخر مضايف
لذلك السبق بلا اشتباه ولا اشكال ايضا في المعية الزمانية العارضة
لشيين واحدا في زمان واحد ولا في المعية الرتبية سواء كانت عقلية
كنوعين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة
في العموم والخصوص او حسية كما هو مين متحاذيين ولا في المعية بالشرف
وهو ظ فلا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد او جزئين
لشي واحد فانهما معا في العلة لذلك الشي او العارضة لمعلولي علة واحدة
ناقصة فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة انما الاشكال في المعية
بالعلية وذلك لان المعية بالعلية ان كانا لعلتين لا يجوز ان يكونا بالقياس
الى شي واحد لاستحالة ان يكون لشي واحد علتان مستقلتان اتفاقا و
ان كانا لمعلولين لا يمكن ان يكونا معلولي علة واحدة من جهة واحدة
بشرط واحد بل لا بد من الاختلاف هناك على زعم الحكماء فهما في التحقيق
معلولا علتين عندهم وح اذا كان احدهما علة لشي والاخر معلولا لشي
اخر يكونان ايضا معا كما في العلة فيلزم ان لا يكون موجودان الا واحدهما
علة للاخر او معا معا في العلة واجب بالتزام ذلك فان كل موجودين

بالرتبة اي هو

لا يخلو عن المناقشة فى ان الكلام فى العلة التامة والواجب ليس كذلك بالقياس الى الكل فتدبر

اما ان يكون احدهما علة للاخر واما ان يكونا معلولى علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود وقوله او على معلول واحد لكن بالنوع فيه اشارة الى المعتبر الوحدة النوعية فلا يلزم ان كل علتين لمعلولين مطلقا يكونان معا كما ان فى قوله بان يكونا معلولى علة واحدة اشارة الى ان المعتبر فى المعين من المعلولين ان يكون ذات العلة واحدة وان اختلفت الجهات فلا يلزم ان كل معلولين مطلقا يكونان معا وبالجملة المعية سلب التقدم والتاخر فى المعنى الذى نسب اليه التقدم والتاخر فان لم يكن ذلك المعنى امرا اضافيا كالزمان والشرف فلا حاجة هناك الى ملاحظة امر اخر وان كان امرا اضافيا كالعلة التامة والناقصة والرتبة فلا بد هناك من ملاحظة امر اخر واحد اما بالتشخص او بالنوع وهذا اقرب ولكل وجهة واما المعية فى القسم السادس اعنى معية اجزاء الزمان بالذات فغير معقول واعلم ان انواع التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية فقيل هذه الثلثة اسباب للتشكيك لا انواع له لعدم حمله عليها ولانه من احوال اللفظ وهذه الثلثة من احوال المعنى فلا يكون انواعا له وان سلم كونها انواعا له فاى دليل على انحصاره فيها وما الدليل على الانحفاظ المذكور والجواب ان فى الكلام حذفا تقديره تشكيك الاولوية وتشكيك الاقدمية وتشكيك الاشدية فالانواع هى التشكيكات الحاصلة بهذه الاسباب وهذا مما لا سترة فيه وان الدليل على الانحصار هو الاستقراء وكذا الدليل على الانحفاظ المذكور هو الاستقراء التام فى انواع السبق وانواع التاخر منقسمة بعضها الى بعض اعنى السبق الى السبق والتاخر الى التاخر كما ان انحصار السبق فى اقسام الخمسة بالاستقراء ايضا لان السبق بالعلة اولى بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل

من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتيب العقلى يكون اولى واكمل وهما اعنى السبق بالعلة والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز فى هذه الثلثة ان يصير السابق فيهما متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلة والطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان كما سيحقق وحاصل ما ذكره من انحفاظ الاضافة بين المضافين فى انواع التشكيك انه اذا قيل كان سبق بالقياس الى سبق اخر اوليا بمفهوم السبق كان المتاخر الذى هو مضايف السبق الثانى اولى بمفهوم التاخر وهكذا الحال بالاشدية والاقدمية فالاضافة بين شيئين اذا كانت نوعا من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضايفيها والمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه فى زمان اول فيقبل اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض تقدما زمانيا وليس عروض التقدم لها من حيث وقوعها فى زمان اول وهذا ليس بمتجه لانه اراد بالمتقدم بالزمان ما وراء اجزاء الزمان ولذلك قال بعيد هذا الكلام واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان الموجود فلذاته لا لامر اخر فاستثنى عما ذكره المص من ان التقدم دائما يكون بعارض اجزاء الزمان فان التقدم فيها لذاتها لا بعارض كما سيجى وعلى هذا ينبغى ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اولى بمفهوم السبق مما عداه فان قلت تقدمه ان كان عارضا لذاته لكنه يمكن فيه انقلاب المتقدم متاخرا وهو هو بعينه فان الامس متقدم على اليوم اذا ابتدى من الماضى ومتاخر عنه اذا ابتدى من المستقبل قلت ح لا يكون تقدمه بالذات بل بعارض هو الرتبة وما ذكرناه انما هو على تقدير كون تقدمه بالذات ويسميان التقدم والحدوث بالمجاز يعنى فى الاصطلاح واما فى اللغة فالظاهر الحقيقة لان هذين المعنيين هما المتبادران فهما من لفظى التقدم و

الحدوث اذا اطلقا ويحتمل ان يراد بكون المعنيين المذكورين سابقا
معنيين انهما ليسا باضافيين بخلاف المعنيين المذكورين هيهنا فانهما
اضافيان اذ لا يوصف شيء باحدهما الا مقيسا الى شيء آخر متصف
بالآخر فالقديم بهذا المعنى قديم بالقياس الى حادث هو حادث
بالقياس الى ذلك القديم فهما متضايفان لو اعتبر الزمان في ماهية
العدم والحدوث الحقيقيين اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث
بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم العدم
بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية وح لا يمكن وصف
الزمان بشيء منهما لما ذكره فيلزم ان لا يكون بين الحادث والقديم
منع الخلو في الموجودات قال الامام في الملخص قد يراد بالحدوث
حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى وبهذا التفسير لا يكون الزمان
حادثا لاستحالة ان يكون عدم الشيء مقارنا لوجوده وقد يراد به احتياج
الشيء في وجوده الى غيره دامت تلك الحاجة او لم تدم وللعدم معنيان
مقابلان لمفهومي الحدوث فيعلم ان العدم المقابل للاول من مفهومي
الحدوث هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز
وصف الزمان بالعدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل
كما جاز وصفه بالحدوث بمعنى احتياجه في وجوده الى غيره بلا محذور ثم
قيل يمكن دفعه بان الزمان معتبر في مفهوم العدم مسلوبا لا مثبتا وحاصل
المراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث
الذاتي متحقق فسره الامام وغيره باحتياج الشيء في وجوده الى غيره
وتحققه بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اذ كل ممكن موجود متصف
به قطعا لكن الظ ان الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية
فلا يكون نفس الاحتياج المذكور بل ما يلزمه من كون الشيء مسبوقا
في وجوده عن غيره سبقا ذاتيا وكانه المراد من ذلك التفسير وتحققه
ايضا بين تبعا لتحقق ملزومه فلا يحتاج الى تكلف في اثباته ومنهم من

قال مسبوقية الوجود بالعدم ان كانت بالزمان فهي حدوث زماني وان
كانت بالذات فحدوث ذاتي وفيه بحث لان العدم لا يعدم له بعد
الوجود بعدما ذاتيا كما لا يخفى ومنهم من قال الحدوث الذاتي هو
مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقه وهو مرتب مما ذكر في
الشرح من انه مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا والدليل
فيهما واحد وهو ان الوجود واستحقاقه حال للشيء من غيره ولا استحقاقية
الوجود حال له من ذاته الى اخر ما قرره وفيه بحث لان غايته ان
ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس
ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
لارتفاعه وانما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا
موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله
بحسب الغير لكن الاول ظ البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب
لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا
من الطرفين والثاني ظ والا يلزم حدوث القديم وذلك
لان العدم صفة لازمة للقديم اولا يتصور ان ذات القديم لم يكن
متصفا بالقديم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم
كان ملزومها كذلك قطعا واما كون القديم حادثا حدوثا ذاتيا فلا يلزم
كونه موصوفا كذلك والاول يوجب التسلسل قد عرفت ما فيه
قياسا على ما مر من جواز كون قدم القديم عين القديم بالذات ومغايرا
له بالاعتبار فلا يلزم تسلسل وايضا جاز ان يكون طبيعة القديم موجودة
في الخارج في ضمن بعض افرادها فقط ويكون قدم القديم امرا اعتباريا
معدوما في الخارج فالتسلسل الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه
وقد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان لغيرهما يعني ان العقل
قد يلاحظ مفهوم القديم والحدوث من حيث انهما وصفان قائمان
بذات القديم والحادث وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجود منافي

من عنده

فی انفسهما فضلا عن اعتبار کنفسه وجودهما اعنی القدم والحدوث العارض
لوجودهما وقد یلاحظهما من حیث هما موجودان وسطی احوالهما یجوز
ان یعتبر لهما حدوثا عدما وحدوثا اخرین لکن ینقطع هذا التسلسل بانقطاع الاعتبار
کما فی سایر الاعتباریات من الامکان والوحدة والحصول ونظایرهما
وههنا بحث وهو ان القدم والحدوث انما یوصف بهما الشی بحسب وجوده
فی الاعیان کما اشار الیه واذا کانا اعتباریین لم یوجدا فی الاعیان فکیف
یوصفان بالقدم والحدوث وان جاز وصفهما بهما نظرا الی وجودهما فی
الذهن فلا فرق بینهما اذن لان وجودهما فی الاذهان حادث وفی علم
الله تع قدیم فلا یصح قوله حم یکون للقدم قدم وللحدوث حدوث ولا
مخلص الا ان یقال ذلک باعتبار اتصاف القدیم والحادث بهما فی
نفس الامر فیکون معنی قولک القدم قدیم ان ثبوته للقدیم واتصاف
القدیم به قدیم ای غیر مسبوق بعدم الثبوت والاتصاف وقس علی
ذلک معنی کون الحدوث حادثا والاعتراض بان لا معنی لقولک حالا ان
لغیرهما الا انهما صفتان موجودتان لغیرهما فهذا الاعتبار لا ینفک
عن اعتبار وجودهما للغیر ولیس لهما وجود مغایر لذلک فلا فرق بین
الاعتبارین متجه علی ظاهر کلامه لاشعاره بان لهما وجودا فی انفسهما
مغایرا لثبوتهما لغیرهما وذلک مناف لکونهما اعتباریین کما لا یخفی وقد
یتکلف لدفعه بان مراده ان العقل فی الاعتبار الاول لا یعتبر حال وجودهما
اصلا فضلا عن تباین الحالین وانه فی الاعتبار الثانی یلاحظ حال
وجودهما ای ثبوتهما لغیرهما فیعتبر للقدم قدما وللحدوث حدوثا
ویمکن ان یکون المراد بهذا الکلام ملحق بالشرح وهو احتمال بعید لان
حمل الحقیقیة علی ما ذکره من القسمة الحقیقیة التی تتباین اقسامها بخلاف
القسمة الاعتباریة التی تتداخل اقسامها مستبعد کیف وقد سبق انقسام
کل واحد من الوجوب والامتناع الی الذاتی والغیری دون انقسام
العدم الیهما بل لم یجز ذلک اصطلاح کما ذکره فان مجموع الصلوتین

مطابق للبسیط لا لکل منهما وهو غیر مستحیل فان قلت البسیط فی الخارج اذا
لم یکن فی ذاته شیئان فکیف یتصور ان یطابقه صورتان متغایرتان و
البداهة شاهدة باستحالته اجیب بان الشاهد باستحالته بداهة الوهم وذلک
لانسه بالصور المحسوسة کالمنقوشة علی الجدار وبالصور الشاهدة فی الخیال
اذ یستحیل مطابقة صورتین منهما لشی واحد واما الصور التی ینتزعها
العقل من الجزئیات بحسب استعدادات وشروط تحصل بکثرة مشاهدة
النفس للجزئیات او قلتها وتنبهها للمشارکات والمباینات بینها
فلا استحالة فیها ان ینتزع النفس صورة مطابقة لشخص بخصوصه وصورة
اخری مطابقة له ولبنی نوعه وصورة ثالثة مطابقة له ولبنی جنسه لان کل ما
سواه مقتضیه لامکان الوجود هذا مبنی علی برهان التوحید وان
ما عداه الواجب تعالی من الماهیات سواء کانت نوعیة او جنسیة او فصلیة
مقتضیة لامکان الوجود فلا یجوز مشارکة الواجب لما عداه فی شی منها و
الا لکان متصفا بالامکان لان الاجزاء العقلیة متحدة مع المرکب بحسب
الخارج وان کان له انواع کثیرة فی العقل وبرهان التوحید لا ینافی ذلک
لان العقل لا یحتاج فی تعقل ذاته التی هی الوجود الخاص الی امرین
یتقوم به قیل هم معترفون بان ذاته التی هی الوجود الخاص غیر معقول للبشر
فمن این عرف عدم احتیاج العقل فی تعقلها الی امرین یتقوم به والاستدلال
علیه بانه لا اشتراک له مع الغیر فی ذاتی لیس بتام لم لا یجوز ان یکون بعض المفهومات
الصادقة علیه وعلی غیره کالعاقل والمعقول مثلا ذاتیا عاما او لازم
ذاتی عام لهما وایضا عدم الاشتراک مع الغیر فی ذاتی وعدم الاجزاء الخارجیة
لا یقتضیان عدم ترکبه عقلا لجواز ان یکون له اجزاء محمولة مساویة له غیر منتزعة
من اجزاء خارجیة فلا یصح قوله فیستحیل ترکبه فی العقل مطلقا ان لا
یکون الواجب بالوجوب الذاتی جزءا من غیره قال الامام فی المحصل والا
لکان بینه وبین الجزء الاخر من المرکب علاقة العلیة والمعلولیة بالغیر فان
اراد بالمرکب الانضمام الی الغیر فهو مثل قولنا الموجودات باسرها و

قیل عدم مشارکته لشی من الماهیات
فی ماهیته لا یدل علی انه لا جنس له
یجوز ان یکون له جنس منحصر فی
نوعه بحسب الخارج حم

مطابق

الواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان
اراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فذلك
مع علمه لانه لا ينفعل عن غيره قال الشارح ان الواجب لا يكون جزءا
من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة
واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا ولا احتاج في بيانه
الى اطناب وهذا اضروري اي الحكم بامتناع حصول حقيقة واحدة
وحدة حقيقية من جزئين لا يكون احدهما حالا في الاخر معلوم بالضرورة
وانما مثلوا في ذلك بامثلة جزئية كالانسان الموضوع لجنب الحجر وادعوا
انها لتوضيح القاعدة لا لاثباتها ومنهم منع كونها ضرورية زاعما انه
لا بد لها من دليل والامر الاخر هو العرض قيل انما يكون الامر
الاخر عرضا ان لو احتاج في وجوده الى محله وهو ممنوع لجواز ان يحتاج
اليه في تشخصه لا في وجوده فيكون صورة لا عرضا وقد يجاب بانه
اذا كان صورة احتاج اليه في محله في وجوده او تشخصه وكلاهما
مستحيل في الواجب بذاته فتعين ان يكون الحال فيه عرضا لا غير و
ربما اطنب فيه ان الانحلال لا تركيب حقيقيا مع عدم الحلول ضرورة
ولا يجوز ان يحل الواجب في غيره لاستغنائه عنه بذاته ووجوده وتعينه
والمستغني كذلك لا يمكن حلوله في غيره بديهة والحال في الواجب لا يكون
الا عرضا فلا يكون التركيب الا اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال
في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل
فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور
النوعية للمواليد الثلثة ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء
المادية غير مسموعة لا يزيد وجوده على وجود الواجب لا يجوز
ان يكون جزءه لما عرفت من امتناع تركيبه فان يكون نفس ذاته او يكون
امرا زائدا قائما بذاته و ملخص ما ذكره انه لو زاد وجود الواجب
على ذاته لزم احد محالات خمس لان وجوده ح ممكن كما قرر فاما ان

يستغني عن المؤثر فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو اول المحالات
او يحتاج الى مؤثر فذلك المؤثر اما غير ذاته فيلزم افتقاره في وجوده الى
غيره وهو ثاني المحالات واما ذاته فاما ان يؤثر فيه باعتبار كونه موجودا او لا
باعتباره والثاني يستلزم تاثير الشيء في الوجود لا من حيث هو موجود و
هو ثالثها وعلى الاول اما ان يكون تاثيره فيه من حيث انه موجود بهذا
الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو رابعها او من حيث انه موجود
بوجود اخر فيلزم التسلسل او الدور وهو خامسها والمخالفون يختارون
من هذه الاقسام كونه ذاته من حيث هي هي لا باعتبار وجودها مؤثرة في
ويمنعون استحالته كما سياتي لانه ان لم تتم الوجودية لم يكن موجودا
قيل ان اراد قيامه به في الخارج فلا نسلم انه ان لم يتم به الوجود في الخارج
لم يكن موجودا في الخارج فانه شيء في الخارج مع ان الشيئية امر عقلي لا حق
في العقل وان اراد انه في الخارج بحيث اذا لاحظه العقل وقاسه الى
الخارج حصل له في العقل حالة هي الوجود فمم ولا نعده والصفة
تفتقر الى موصوفها قيل هذا البيان موقوف على ان الوجود له عين
خارجية والا لم يفتقر الى علة في الخارج وقد تقدم انه من المعقولات الثانية
وسياتي ابطال الحال هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا
نقول لا بد من دليل على ان الخاص ليس من المعقولات الثانية وليس لا د
كونه في الخارج اضافة له الى الخارج وان عني بوجوده الخاص امرا اخر فلا بد
من بيانه وبيان انه يتحقق خارجا فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة
موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجا
هو عين ذاته مع انه مقصوده الاصلي لجواز ان يكون المدعى بانتفاء الوجود
عينا لا لتحققه مع عدم زيادته واقول ان قوله فلانه انه لم يتم به الوجود
في الخارج لم يكن موجودا في الخارج كلام حق وقد سبق منا تحقيقه لكنه
مناف لما زعمه هناك من انه اذا لم يثبت لشيء في الخارج وجود لم يكن موجودا
فيه بل عاريا عن الوجود فيه ثم نقول اذا كان وجوده ح زائدا على ذاته

فلا بد ان يتصف به وانه في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف
الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات
الشيء او غيره الى اخر الدليل وح يتم البيان بلا توقف ان الوجود لـ
عين خارجه وهو ان وجوده عين ذاته والوجود الذي هو عين
حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص فان قيل وجوده الخاص
ايضا معلوم وذاته غير معلومة قلنا ان اردتم ان وجوده الخاص
معلوم بالكنه فممنوع وان اردتم انه معلوم بوجه ما فذاته ايضا كذلك
الذي لا يمكن ان يحمل على غيره وذلك لانه جزئي حقيقي ويمتنع حمل
الجزئي الحقيقي على شيء كما يظهر بادنى تامل بل المفهومات الكلية تحمل على
الجزئيات الحقيقية تقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض
بعلة اي مغايرة للوجود ويمكن ان يقال ايضا اشارة الى عبارة
القاضي البيضاوي رحمه الله اعني قوله قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه
قلنا فيحتاج الى علة يحتمل وجهين الاول ان يكون الضمير في علته
راجعا الى موجب العروض فيلزم احتياج الواجب في وجوده المجرد
الذي هو ذاته الى امر عدمي وذلك اشد استحالة والثاني ان يكون راجعا
الى الواجب ثم يلزم احتياج الشيء الى علته فيكون عبثا قطعا قيل لانم
هذا الى اخره محل الكلام ذلك العارض وقوله لانم اذا حق كان منعا
لسند هو اخص من المنع الذي بني عليه ولا شك ان ابطال السند
الاخص لا يجدي نفعا فضلا عن مجرد منعه نعم لو استدل بكونه مقولا
بالتشكيك على اختلاف افراده بالماهية لجاز ذلك المنع وقوله فالتشكيك
لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة يريد به انه لا يمنع المساواة
بين الافراد في تمام الحقيقة بل المساواة بينها واقعة على تقدير التشكيك
لانها اذا لم يكن الخ والاول يوجب التركيب وذلك لان الاشتراك
في شيء من الحقيقة يوجب ان يكون هناك ما به تمتاز حقيقة بعضها عن بعض
في حد ذاتها فيتركب حقائقها مما به الاشتراك وما به الامتياز

علي صح

احتياج صح

وقد بان فساده اما التركيب فلاستلزامه تركب الوجود الذي هو ذات
الواجب ثم فرضا لا لاستلزامه تركب مطلق الوجود الذي هو بسيط كما
توهم فانه باطل قطعا واما المباينة الكلية فلكون الوجود مشتركا بين افرا
وسياتي جوابه بان الاشتراك في العارض لا ينافي المباينة الكلية
في الحقيقة وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك قد يقال كانه
اجاب عن جواب الحكماء بوجوه ثلثة الاول منع كون الوجود مقولا بالتشكيك
والثاني منع كون التشكيك مانعا من التساوي في الحقيقة وح ان كونه
مقولا بالتشكيك يستلزم المط وكون الوجود الذاتي الواجب ايضا
فاشار الشارح بقوله والجواب عن الاول الى دفع الوجه الاول وهو المنع
الذي عبر عنه بقوله لانم واشار بقوله واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا
يمنع الى الجواب عن الوجه الثاني واشار بقوله واما قوله وان باينت
الموجودات الى الجواب عن الوجه الثالث مع انه مناف
لما قيل اولا وذلك لانه استدل اولا على المساواة بين الافراد
في تمام الحقيقة وابطل كونها متباينة فيها على تقدير التشكيك وبين
ههنا المباينة بينها وابطل التساوي في تمام الحقيقة على ذلك التقدير
ايضا فالكلامان متنافيان قطعا ولم يلزم ان يكون القا
للوجود معدوما يريد القابل حال حصول المقبول له بالفعل وح يظهر
صحة قوله والا لزم ان يكون الشيء الواحد في ان واحد موجودا معدوما
معا وما قيل من ان القابل للوجود يجب ان يكون معدوما حال كونه قا
لان القوة لا تجامع الفعل ولا معنى للعدم الا كون الوجود غير حاصل
بالفعل فيكون معدوما ولا يلزم منه اجتماع الوجود والعدم اذ ح
عند القبول لا وجود وعند الوجود بالفعل ينتفي القبول فهو مقبول و
ذلك لان معنى الكلام ان ههنا الممكن يصح اتصافه بالوجود فاما ان
يكون صحة اتصافه به بشرط الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او السن
او بشرط العدم فيلزم اجتماعهما فتعين ان يكون صحة اتصافه به لا

ده

بل

وما

بلا

بشرط وجودها ولا بشرط عدمها بل من حيث هي فلما جاز صحة اتصافها به
من حيث هي جاز تاثر ماهية الواجب من حيث هي في وجودها واذا
اريد بالقبول صحة الاتصاف المجامعة للفعل تم الكلام ولم يتجه ان القبو ل
هو الاستعداد الذي يعبر عنه بالقوة التي لا تجامع الفعل سواء كان
اطلاقه على صحة الاتصاف على الحقيقة او مجازا نعم الجواب ان قال الماهية
من حيث هي يمكن ان تكون علة لصفة معقول لها قد تقال كونها من
حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا ذهنا وخارجا متصفة
بصفة او علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها بوجه ما مدخل في
ذلك الاتصاف وتلك العلية اصلا غير معقول بل لا يتصور اتصافها
بشيء الا باعتبار وجودها في الجملة نعم قد لا يكون لخصوصية احد الوجودين
مدخل في اتصافها به ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كالاربعة
فانها تتصف بالزوجية سواء وجدت خارجا او ذهنا واما اتصافها
بالزوجية مجردة عن الوجود فكلا لان بداهة العقل حاكمة بوجوب
كون ما هو علة لوجود قبل حكم البداهة بذلك انما هو في موجد غيره لا في
موجد ذاته لان وجوده من لوازم ذاته ولو اعتبر ذلك فيه يلزم تقدم
الشيء على نفسه او التسلسل وقد نبه على اندفاعه بان التاثر والايجاد
متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل
تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا
كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته فلا
تتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته
فان هناك اتصافا للذات بوجوده فلا بد له من سبب قطعا
والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي منظور فيه لبطلان ماهية
الممكن باعتبار قبولها للوجود قد يجعل سندا للمنع المذكور اعني قوله
لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب ماهيته من حيث هي هي
ويجعل نقضا بان يقال قولكم لا يجوز ان تكون ماهية الواجب مؤثرة

في وجوده لانها لا تاثير لها فيه اما باعتبار وجودها او لا باعتباره وكلاهما باطل
لو تم لم يكن ماهية الممكن صحيحة الاتصاف بالوجود لان صحة اتصافها اما
باعتبار وجودها او لا باعتباره وكلاهما باطل والجواب ان صحة الاتصاف
يجوز ان تكون لا باعتبار الوجود دون التاثير والبداهة فارقة بينهما بان التاثير
يجب ان يكون باعتبار الوجود والصحة يجب ان لا يكون باعتباره فاني
يتساويان وايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان يعني ان الوجود
الخارجي ليس صفة ممتازة في الخارج عن موصوفها كما مر تحقيقه بل موصوفه
ممتازة عنه في نفس الامر بحسب الذهن فلا يكون موصوفها متصفا
بصحة اتصافه بها الا في الذهن وذلك امر معقول بخلاف كون الماهية مؤثرة
في وجود خارجي حال كونها موجودة في العقل هذا وقد قيل ان التصورات
قد تكون اسبابا بالموجودات نفسانية وخارجية بل الافعال الاختيارية
من اسبابها التصورات ولا وجود للتصورات في الخارج فلم لا يجوز
ان تكون الماهية المعقولة ايضا سببا لوجود خارجي بصيرة موجودة في
الخارج والجواب ان تلك التصورات ليست اسبابا فاعلية للموجودات
خارجية بل هي شروط لتاثير الفاعل فيها ولا استحالة فيه انما المستحيل
ان يكون موجود ذهني علة فاعلة لموجود خارجي والمنازعة فيه مكابرة
كان حقيقته هي مركبة من الكون والتجرد وهو مح من وجهين احدهما استلزام
التركيب الامكان والثاني لزوم كونه معدوما لانعدام احد الجزئين اعني
التجرد ويلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة بعدد الموجودات
كلها محتاجة اليها لكونها قائمة بها وذلك باطل من وجهين ايضا لان التعدد
ينافي برهان التوحيد والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي واذا كان
التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير كان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير
اللازم عما ذكر افتقار الذات من حيث انه ملزوم لذلك اللازم الى الغير
واستحالته ممنوعة انما المستحيل افتقار الذات في ذاته او في وجوده
الى غيره وهذا الافتقار ليس بلازم او لا نرى ان معلول المعلول لازم للعلة

البعيدة ومفتقرا الى القريبة مع ان البعيدة غير مفتقرة في ذاتها ولا في وجودها
الى القريبة او وجوده غير الكون وح لا يلزم ان يكون وجوده عين
ذاته العبارة الظاهرة ان يقال وان كان وجوده غير الكون لانه قسيم
لتقول فان كان الكون وان يقال وح يلزم ان لا يكون وجوده عين ذاته
والجواب ان وجوده كون خاص يعني انا نختار ان وجوده هو الكون قوله
فيكون وجودا زائدا على حقيقته قلنا ممنوع قوله اذ لو كان عينا لكان حقيقته
عبارة عن الكون المجرد قلنا نعم حقيقته كون خاص مجرد لا تعدد فيه ولا قيام له
لغيره فلا محذور اصلا فان قال المتردد انما هو في الكون المطلق ولو كان
عينا لزم المحذور ان معا قلنا ح يلزم ان الوجود المطلق زائدا على ذاته
ولا نزاع فيه انما المتنازع فيه كون وجوده الخاص زائدا عليه كما في الممكنات
وهو مطلوبك ههنا فليس ويكل منتهيا لمدعاك قلنا ما عرف ان الكون
هو الذي به التحقق هذه مناقشة في العبارة لا تجدي طائلا
والاول يوجب تساوي افراده في العروض وعدمه فيه منع ظ لان كونه مقولا
بالتواطوء على افراده لا يستلزم اتفاقها في الحقيقة ليستلزم تساويها في
العروض زائدا ومطلق اللزوم اعم من الكلي والجزئي اندفع عنهم الاشكال
الثاني والثالث الا انه يرد عدم الفرق بين المطلقة والضرورية المنتشرة
لان المحمول ح واجب الثبوت لذات الموضوع في وقت ما وهو مفهوم
الانتشار الرابع ان قولهم كل ما لو وجد وكان ح يجب ان يكون بغير الواو
لانه لو ورد الواو لاختل اللفظ والمعنى اما اللفظ فلان حرف الشرط
يحتاج الى الجواب وقولنا فهو بحث لو وجد خبر المبتدا واما المعنى فلعدم
تمام الكلام حيث قيل كل ما لو وجد وكان ح الخامس في بيان النسب بين
الحقيقيات والخارجيات اما المتفقتان في الكم والكيف والموجبتان
الكليتان بينهما عموم وخصوص من وجه لما عرفت ان الموضوع الموجبة الحقيقية
يجوز ان يكون معدوما في الخارج بخلاف الموجبة الخارجية واذا كان
موجودا في الخارج فالحكم ليس مقصورا عليه بل يشمل الافراد الموجودة

والمعدومة الممكنة والمعدومة والحكم في الخارجية ليس الا على الافراد الموجودة
فالحكم فيها على بعض ما عليه الحكم في الحقيقية بحيث لا يكون الموضوع موجودا
اصلا تصدق الكلية الحقيقية دون الخارجية كقولنا كل عنقاء طائر في الوجود ص
في وعدمه وذلك كونه عرضيا لافراده مع اختلافها بالحقائق واللازم
من التواطوء تساويه في افراده لا تساوي الافراد في الحقيقة و
الاحكام وبين المعنيين بون بعيد فاذا كان التشكيك ههنا
من القسم الاول يلزم التركيب اي في ذات الواجب لان وجوده
هو الاشد الذي زعم هذا القائل انه لا شك في تركيبه مع ان المورد ص
كون الوجود عين الذات في الواجب وان كان من الثاني
يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة وذلك لانه ان لم يعتبر التجرد
كان ذاته ح مطلق الوجود المتعدد المتقارن بماهيات الممكنات
وان اعتبر فاما ان يكون مستندا الى ذاته الذي هو الوجود
المساوي لسائر الوجود فيلزم الترجيح بلا مرجح او الى غيره
فيلزم احتياج ذاته في تجرده الى امر منفصل والكل مما عرف بطلانه
وقيل في بيان لزوم احد الامور الثلثة لان الفرد الذي هو
عين ذات الواجب ان لحقه فيه الوجوب لا لسبب يلزم الترجيح
ان لحقه بسبب غير ذاته لزم الحاجة وان لحقه لذاته الذي هو الوجود
لزم ان يلحق كل وجود لتساويهما في الحقيقة فيلزم تعدد حقيقة الواجب
ومقارنته للممكنات والعبارة الاولى خصوصية الفرد الواجبي اما
ان يلحق الوجود لا لسبب او لسبب غير الوجود فيلزم الاول
الترجيح وعلى الثاني الحاجة او يلحقه لذاته فاينما تحقق الوجود
تحقق تلك الخصوصية فيلزم المقارنة فلا يكون الشدة فيه
موجبا للتركيب في حقيقة الافراد المعروضة له فلا يلزم تركيب
واجب الوجود الذي هو فرد من تلك الافراد المعروضة للوجود
نعم ان صح ما زعمه هذا القائل من تركيب الاشد كان العارض

لذات الواجب مركبا من مطلق الوجود وزيادة منضمة النسبة و
هذا هو المراد من قول الشارح لا ان الاشد والاضعف هو الوجود
المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات لا ان الوجود المطلق هو
اشد واضعف في نفسه لبيحه انه معنى واحد لا تعترى ذاته بل
يحمل على امور مختلفة الحقائق لستتبع كل منها احكامه او انضمامه
في حصصها من ذلك المطلق ويقتضي ذلك التفاوت اما فهو لها
المختلفة المهيات ان كانت تلك الامور مركبة من اجناس و
فصول واما خصا خصوصيات حقائقها المتخالفة ان لم
يكن مركبة منها وانما حملنا مراده على ما ذكر لان التركب في الاشد
على ما زعمه ذلك القائل انما هو من اصل المعنى وزيادة عليه
لا ان التركيب في اصل المعنى مع تلك الزيادة خارجة عن حقيقة
ذلك الفرد اعلم ان هذه المباحث التي اوردها الشارح
كون الوجود عين الواجب لا زائدا عليه من الكلمات الزائدة على
السنة القوم في هذا المقام وههنا مقالة اخرى قد اشرنا فيما سبق
انها مما لا يدركها الا اولو البصائر والالباب الذين خصوا الحكمة بالغة
وفصل الخطاب فلنفصلها ههنا قدر ما تفي له قوة التقرير وتحيط
به دائرة التحرير فنقول وبالله التوفيق كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان
فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجود في نفس الامر لم يكن موجودا
فيها قطعا وما لم يلاحظ انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه
موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج
الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو
ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون
الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته ولا بامر مغاير لذاته وما وجب

ان

الا يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون بعينه بذاته لا بامر
زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون
الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في ذاته جزئي حقيقي
ليس فيه امكان تعدد الانقسام وقائم بذاته منزه عن ان يكون عارضا
لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي العري عن التقييد بغيره
والانضمام اليه وعلى هذا لا تتصور مخصوصة الى حضرة الوجود القائم
بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة والخاشي يتعذر الاطلاع على
ماهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما
ذكره بعض المحققين من مشائخنا قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم
فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة
فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الوجود ما قام به
الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد قلت الجواب
عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان
من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا
لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب
بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان وما يؤدي
اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بتمويه الاوهام نعم يتجه
على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن
منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غير هو موجده ممكن
قطعا لا المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو وجوده وينبغي ان ينظر
دقيق وهو انه لما احتاج وهو ان في موجوديته الى غيره فقد
استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل
ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده
او موجده ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود
في حد ذاته ينافي العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول العدم

عروض الوجود للمهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا انها نسبة له

لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان
الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره فان قلت
ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي و
الانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من
الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات
وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج
مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت هذا كلام ان
هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية
دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له والله المستعان و
عليه التكلان   وما هو زائد على غيره يكون قائما به يعني ان ما هو
زائد على غيره وليس قائما بذاته كان قائما بغيره يكون محمولا عليه
بالاشتقاق ومبدأ المحمول عليه بالمواطاة   فلانه يمتنع حصوله
في الخارج فيه اشارة الى ان ضمير فيه في قوله وحصوله فيه راجع الى
الخارج لدلالة العقلية عليه فكانه قيل من المحمولات التي ليست خارجة
ويمكن ان يقال انه راجع الى المحل اي وامتناع حصول الوجود في
المحل والمراد الحصول الخارجي كما هو المتبادر عند الاطلاق والمآل
واحد   لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه هذه
الوجوه الثلثة لو تمت لدلت على امتناع حصول الوجود المطلق
في العقل اذ لو كان حاصلا فيه لكان موجودا فيه ويمتنع وجوده
فيه لان الوجود في العقل ماله مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود
الى اخر ما ذكره وايضا الموجود في العقل ما يتعلق به الوجود و
يسوق الكلام الى اخره فان اجيب بان يطلق الوجود ويعرض له
الوجود الذهني وهما متغايران قلنا فكذا الحال في الوجود الخارجي
فانه فرد من افراد الوجود المطلق كالوجود الذهني وايضا لو كان
الوجود موجودا في العقل لكان له وجود في العقل ووجوده ايضا

موجود فيه فيلزم تسلسل الوجودات الذهنية وهو ايضا محال فان
قيل اذا تعقل الوجود المطلق كان موجودا في الذهن ولا يلزم من
ذلك ان يتعقل وجوده في الذهن حتى يكون موجودا فيه ايضا فلا تسلسل
قلنا كذلك اذا وجد الوجود المطلق في الخارج ولا يلزم ان يكون
وجوده في الخارج موجودا فيه ايضا لما مر من ان وجود طبيعته في
الخارج لا يقتضي وجود جميع افرادها فيه هذا وقد اعترض على الاول
بانا لا نم ان الموجود ماله مفهوم مغاير للوجود بل الموجود ماله وجود
اعم من ان يكون نفسه او غيره وان سلم فالوجود الخارجي اللاحق
بالوجود المطلق مغاير له كما تحقق وعلى الثاني بانا لا نم ان تعلق الشيء
بالشيء يقتضي تغايرهما بالذات بل التغاير بالاعتبار كاف في
حصول النسب والتعلقات وعلى الثالث بان وجوده عينه بالذات
وغيره بالاعتبار فلا تسلسل   لانه من المعقولات المستندة
الى المعقولات الاول كالشيئية اي الوجود كالشيئية لا يعقل الا
عارضا لغيره وليس له في الخارج ما يطابقه لما تقدم فيكون معقولا
ثانيا   وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى
المعقولات الاولى وذلك لان العدم المطلق لا يتعقل الا عارضا
لغيره وليس في الاعيان ما يطابقه وهو ظاهر وكذا الوجوب والامكان
والامتناع لا تعقل الا عارضة لغيرها ولا مطابق لها في الخارج لما مر
من انها امور اعتبارية وكذا مفهوم الماهية اعني ما يقال في جواب
ما هو ومفهوم الجزئي والكلي ومفهوم انواعه كلها لا تعقل الا عارضة
لغيرها وليس لها في الخارج ما يطابقها وذلك ظ بادي تأمل في تلك
المفهومات فلا حاجة ههنا الى الاستدلال فلا يتجه ما يقال من ان
جميع ما ذكره من قوله وكذا العدم الى اخر هذا الفصل دعاوى عارية
عن الدليل   بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل فلا ثبوتهما
فيه معا متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما وذلك بان القاعدة السالفة

ومن ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه
الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط
فقد اجتمعا في محل واحد فليسا متقابلين مطلقا فان قيل اعتبار
العقل لهما عبارة عن احد صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين
لا نفسهما فلا محذور كما عرفت قلنا ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور
الذهنية الى انتزاع صورتيهما بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منهما
فالمحذور لازم قطعا وجوابه ان ما ذكرت على تقدير صحته انما هو في الصور
الثابتة في الذهن وليس للاثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة فيه
والعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل
ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع
صورة احد النقيضين مع الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة
في العقل ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا
بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه
فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصور
الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها
فان ادراك لا ثبوت صورة في عقله اذا ادرج واحدا فيه علم انه قد حصل
له صورة لم يكن حاصلة فيه من قبل اي الحكم بانهما لا يجتمعان ولا
يرتفعان في العقل الاولى ان يقال ولا يرتفعان في نفس الامر ويمكن
ان يقال انما قيد بقوله في العقل ولا ثبوتها فيه واما للتنبيه على ان
المتقابلين في التناقض راجعا الى العقد الذي محله العقل وليسا
بموجودين في الخارج كما سيأتي واما القول فانما يوصف بالتناقض
لاجل انه يوصف مدلوله عليه وبذلك يندفع ما قيل من التقييد بالعقل
غير سديد وجعل قوله في العقل متعلقا بيحكم حتى يسد الكلام على زعمه
هذا القائل لا يخلو عن سماجة فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله في
الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفعه اي يكون العدم معروضا

عن ح | من ح

للوجود وقسيما له باعتبارين ويمكن ان يكون المراد منه ان
عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه
رفع للعدم لا يخفى عليك ان الاول على هذا التقدير ان يقال وهو قسيم
باعتبار وقسم باعتبار كما مر في قوله ثم العدم معروض لنقيضه فيصدق
النوعية والتقابل عليه باعتبارين وانه ح ان يحمل قوله ولا يصح الحكم عليه
على عدم العدم لا على العدم لئلا يلزم التفكك في الضمائر ولا يصح
الحكم عليها العدم من حيث هو ليس بثابت هذا لا يختص بالعدم المطلق
الذي هو رفع الوجود المطلق بل يشمل سائر المفهومات اذ لا يصح
ان يحكم على شيء من حيث هو ليس بثابت اي من حيث انه لا ثبوت
له اصلا ويمكن ان يراد بالعدم المعدوم اي ما صدق عليه مفهوم
المعدوم لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت بوجه
من الوجوه او ليس بثابت في الذهن فانه يلزم التناقض ح ايضا
واما من حيث انه ليس بثابت في الخارج فلا تناقض لان اللازم
على هذا التقدير انه من حيث هو ليس بثابت في الخارج يكون ثابتا
في الذهن وليس هذا بمتناقض وكل ما يصح الحكم عليه ثابت
اي كل ما يصح الحكم عليه فهو من حيث يصح الحكم عليه ثابت في الجملة بل
في الذهن والحاصل ان الحكم ايجابا كان او سلبا يتوقف على ثبوت
المحكوم عليه في الذهن اي على تصوره الذي هو ثبوته الذهني فان
ما ليس بمتصور يمتنع الحكم عليه ما دام ليس بمتصور وصحة الحكم على معنى
سلب الامتناع ولو بحسب يتوقف على الثبوت الذهني فلا يتجه
ان يقال صحة الحكم يتوقف على صحة الثبوت لا على نفس الثبوت
هذا وقد قيل عليه انه ان اراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن فحكمنا
عليه بانه لا يصح الحكم عليه بدون تصوره ح ايضا فيلزم التناقض بعين
الدليل المذكور فيقال ما ليس بثابت لا يصح الحكم عليه من حيث هو
ليس بثابت وكل ما يصح الحكم عليه فهو من حيث انه لا يصح الحكم عليه

ينبغي ح | علم ح | منها ح | [illegible] | صحة ح | مطلقا ح | الوصف ح

لان السالبة لا تقتضي صدقها وجود موضوعها و ثبوت وجوده
بدليل منفصل لا ينافي عدم اقتضائها اياه فان قلت فلا يصح
قولهم ان صدق السالبة قد يكون بانتفاء الموضوع قلت يصح ذلك
في السلوب الخارجية المحققة والمقدرة دون السلوب المطلقة
او الذهنية ولا منافاة بين العبارتين بل هو ادعاء واحد
في الحقيقة وانما قال ذلك لان الوهم ربما يتبادر الى المنافاة
لتصادق احديهما بسلب الصحة والاخرى بايجابها فلو لم يمكن
للعقل تصور جميع الاشياء حتى ان تصور ما ليس بثابت
اصلا ليستلزم ذلك فلو لم يمكن للعقل تصور الاشياء ولو بوجه
ما ولكان يمتنع عليه تصور ما لكان هذا بالامتناع اولى
من حيث انه سلب لما هو ثابت فهو من حيث مفهومه في نفسه فوقه
فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت
اي بين الثابت مطلقا وما ليس بثابت اصلا او بين الثابت
في الذهن وما ليس بثابت فيه فانهما متنافيان فان ذلك استلزم
المحال والا لزم ان يكون ما ليس بثابت قسيما لما هو ثابت
من حيث انه ثابت وذلك لان كل ما له ماهية فله ثبوت بوجه
ما ولئن سلمنا ان الكل من الممتاز هوية حاصلة ان يكون
قسيما لاخر وقسما منه باعتبارين ليس بمحال فكما ان الثابت اذا تصور
كان قسيما للثابت من حيث انه متصور وقسما له من حيث مفهومه
كذلك اللاهوية المتصورة قسيم للهوية من حيث انها متصورة ثابتة
في الذهن وقسيمة لها من حيث مفهومها وكذا الحال في هوية اللا
ثابت المتصور فانها مندرجة تحت هوية الثابت باعتبار
ومقابلة لها باعتبار وجه بان امثال هذه الاحكام
في العقلية مما لا شبهة على نجيب عن سائغ انها تحل ما يجري مجرى
تنافي الامور الخارجية بذواتها واذا حكم الذهني

الامور

ثابت لما عرفت وكل ما ليس بثابت فهو من حيث انه ليس بثابت ثابت
لا يقال قولنا يصح الحكم عليه موجب مفتقر الى وجود الموضوع وقولنا
لا يصح الحكم عليه سالب ولا حاجة الى وجود موضوعه لانا نقول تصور
الموضوع شرط في الحكم مطلقا موجبا كان او سالبا فان اراد بوجود
الموضوع هذا القدر فهو مشترك وان اراد غيره فلا دليل عليه وما
يقال من ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه انما يصح
في الثبوت الخارجي اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما في الثبوت
بمعنى الحمل فلا نسلم لكن ثبوته الذهني كاف فلا حاجة الى وجود اخر لانا نقول
الوجود حال الحكم هو المشترك بين الايجاب والسلب واما الوجود
حال اعتبار الحكم فمخصوص بالايجاب لان انتفاء الشيء عن غيره يجوز ان
يكون بانتفاء ذلك الغير في نفسه بخلاف ثبوته له اذ لا يتصور الا حال
ثبوته في نفسه فاذا حكم بالايجاب دائما فلا بد من وجود الموضوع دائما
اما ذهنا او خارجا بخلاف الحكم بالسلب دائما فانه لا يقتضي ذلك
وان اشترك الحكمان في اقتضاء الوجود حالة الحكم ولو آنا فافترق
بذلك الايجاب والسلب في اقتضاء وجود الموضوع لانا نقول جميع
المفهومات ثابتة في مدارك الاحكام الصادقة عليها دائما فنقول حالة
لا اعتبار الحكم لا يوجد فيها موضوع السالبة فلا فرق نحن نقول انه
ان اراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن كما قررنا وان الحكم بعدم صحة
الحكم يقتضي الثبوت الذهني ايضا ولا تناقض فان ما يصح الحكم عليه
لا يكون من حيث لا يصح الحكم عليه ثابتا بل هو من حيث انه محكوم عليه
بعدم صحة الحكم عليه ثابتا وليس هذا متناقضا وما يصح الحكم عليه
بالمعنى المذكور يجب ان يكون من هذه الحيثية ثابتا كما ان المحكوم عليه
بصحة الحكم يجب ان يكون كذلك والفرق بين الموجب والسالب على
الوجه الذي قرره اظهر وما ذكره من ثبوت جميع المفهومات
في القوى المدركة للاحكام الايجابية الصادقة عليها دائما لا ندفعه

صح

كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصور
معا ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله
واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمانع كانه قيل ان الحكم
بالتمانع ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان
كل من المتمانعين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت
في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها
قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون
الخارج وتفصيل المقام ان الاقسام اربعة الاول الحكم بالامور
الخارجية اي بالموجودات الخارجية على مثلها
الثاني الحكم بالامور العقلية الثالث الحكم بالعقلية على الموجودات
الخارجية الرابع الحكم بالموجودات الخارجية على الامور العقلية
فهذا القسم الاخير يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع الموجود الخارجي
بانه امر عقلي لا ثبوت له في الخارج واما القسم الاول
فصحته وصدقه بمطابقته للخارج على معنى ان ينتسب في الخارج احد
الموجودين فيه الى الاخر على الوجه المعتبر في الحكم ولا يلزم من ذلك
ان يكون انتساب احدهما الى الاخر موجودا خارجيا لما عرفت
من ان الخارج اذا وقع ظرفا لنفس الانتساب لا يجب منه ان
يقع ظرفا لوجوده واما القسم الثاني فصدق ايجابه بمطابقة نفس
الامر والمقصود ههنا مطابقة الخارج اذ ليس شيء من طرفي الحكم
موجودا خارجيا فلا يمكن ان ينتسب احدهما الى الاخر في الخارج
بالضرورة واما القسم الثالث فصدق ايجابه قد يكون بمطابقة
نفس الامر كما في قولنا الانسان ممكن فانه متصف بالامكان
سواء وجد في الخارج او لم يوجد وقد يكون بمطابقة الخارج كما في
قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا تتصف بها زيد الا في

الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية في الخارج بالامور
العدمية وان انتفاء مبداء المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل
الخارجي وان صدق شيء على اخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على
وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه شيء في
الخارج اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك قطعا فان قلت ما
معنى الخارج وما نفس الامر وما النسبة بينهما قلت قد عرفت
ان الوجود على قسمين وجود اصيل يترتب عليه الاثار ويظهر منه
الاحكام ووجود ظلي لا يكون كذلك وان الوجود الظلي لا يتصور
الا في القوى الدراكة ولذلك سمي وجودا ذهنيا فالوجود الاصيل
لا يكون الا خارجيا عن القوى الدراكة فالخارج يقابل الذهن
واما نفس الامر فمعناها نفس الشيء في حد ذاته والمراد بالشيء
نفسه فاذا قلنا مثلا الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود
في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ذلك ليس
باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن فرض واعتبار
كان هو موجودا وذلك الوجود اما وجود اصيل او وجود ظلي
فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا واعم من الذهن
من وجه اذ ليس كل ما في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا
اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع ثبوته
في الذهن ولذلك قال لا يجب مطابقته لما حصل في العقل واما ما
يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق
لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب ففيه ان هذه العبارة
لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر
ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتعذر وصف
الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر

وقد نوقض ايضا بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات
في جوهر مجرد هو قوة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق
بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب
ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا
في نفس الامر لكانت تلك الكاذبة صادقة في نفس الامر
ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما قد سبق منه
اشارة الى هذا المعنى في بيان ثم ما يستدعيه الحمل من الاتحاد
باعتبار والتغاير باعتبار ثم تعرض لدفع الاشكال الذي يتجه عليه
الحمل المثلث مشكل ان كان هذا حكما على ماهية المثلث فيكون
ما به الاتحاد غير الموضوع باعتبار ان مفهوم المثلث عين حقيقة
افراده التي هي الموضوع ظاهر وان كان حكما على ما صدق عليه
المثلث من افراده التي هي الموضوع حقيقة تقريره ان يقال
ان الوجود والعدم يمتنع حملهما لم يرد ان الاشكال انما يتجه على حملهما
فقط بل عام جار في المحمولات كلها الا انه قيد الحمل بهما لان المحمول
ان كان عين الموضوع لم يكن هناك حمل بحسب المعنى فان تغايرا
كان المحمول كالاسود مثلا قائما بالموضوع كالجسم فلا يكون الجسم في
نفسه اسود فيلزم قيام السواد بما ليس باسود وذلك محال
لاستلزامه ان يكون ما ليس باسود اسود في الزمان الذي ليس
باسود فيه لان الاول معدود والثاني هدر قد يقال كل واحد
منهما مشتمل على حمل ايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل و
ذلك ابطال الشيء بنفسه واذا كان كذلك كان الوجود قائما
بما ليس بموجود هذا التقرير وارد بالحق اذ يلزم كون الشيء موجودا
وغير موجود في زمان واحد وجاز المحمولات كلها كما قررنا في الاسود
المحمول على الجسم واما قوله لكن الوجود صفة موجودة الخ فمخصوص
بالوجود دون سائر المحمولات الاولى ترك ههنا لانه سياتي ذكره

المراد اعني الوجود والامكان والامتناع الا انه ذكر ههنا لتنبيه عليه بيان ...

عن قرب تقرير الجواب ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع
هذا التقرير بناء تعميم الشبهة لا تخصيصها بالوجود والعدم كما لا يخفى
وعلى هذا فالانسب ان يقال وايضا لا يستدعي كون المحمول قائما بذلك
كون الموجود قائما والمقصود واضح واعلم ان الحمل قد يفسر بازائه بالاتحاد
المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه
الحمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود
وقد يفسر اخرى بالاتصاف ولا يلزم منه التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها وقد يفسر بالاتحاد بالذات
ويرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود و
ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة لا يقال
المحمول انما يحمل على ذات الموضوع لا على وصفه المغاير له لانا نقول
الكلام في حمل مفهوم المحمول على تلك الذات فانها اذا كانت مغايرة
لمفهوم المحمول حقيقة ووجودا لم يصح حمله عليها بداهة ولا مخلص الا بان
يجعل الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد وجودا وسابقا تحقيقه ان شاء
الله تعالى وفي غيرها بمعنى الاتصاف واثبات الوجود للماهية لا
يستدعي وجودها الظاهر ان هذا جواب عن شبهة واردة على حمل
على الماهية كما ان قوله فيما بعده وسلبه عنها لا يقتضي تميزها جواب عن
شبهة واردة على حمل العدم عليها فالمناسب ح ان يجعل ما تقدم عليهما
جوابا عن واردة على الحمل مطلقا كما اشرنا اليه هناك وهو
قول المشكك الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة بين الموجود
والمعدوم وذلك لامتناع كون الوجود معدوما لاستحالة اتصاف
الشيء بنقيضه الذي هو رفعه ح يكون الصفة الموجود حاصلة في محل
معدوم اذ لو كانت حاصلة في محل موجود يلزم تحصيل الحاصل
تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية يستدعي
ثبوت الماهية اولا دون الجواب انا لا نم كون الوجود صفة موجود

كيف ولو كان كذلك لزم التسلسل وقد سبق تحقيق ما يتعلق بهذا
المقام سؤالا وجوابا فارجع اليه   لا يقال اذا كان الوجود
لازما فلا يصح الحكم بالعدم عليها يعني لا يكون عليها بكونها معدومة
صادقا مطابقا لنفس الامر اذ الفرض انها موجوده وان لم
وجودها شرطا لسلب الوجود عنها وح فلا يدفعه   لكن السلب
غير وارد عن المهية من حيث اتصافها بهذا المقام بل الماهية
من غير تقيدها بهذا المقام وذلك لان الوجود اذا كان لازما
لها كانت هي متصفة به فيكون موجودة فلا يكون الحكم على المهية
بالعدم صحيحا وان كان المحكوم عليه نفس الماهية من حيث هي
غير مقيدة بذلك اللازم بل الجواب ان يقال ان حكم على المهية
بالعدم في الخارج فلا اشكال لان انتفاءها في الخارج لا يتوقف
على صورها وان كان الحكم بانتفائها فيه متوقفا عليه فيلزم كون
الحكم بالعدم عليها في الخارج مشروطا بوجودها في الذهن و
يعدفه ويكون ذلك الحكم صحيحا صادقا اذا كانت المهية معدومة
في الخارج وان كانت موجودة في الذهن وان حكم عليها بالعدم
في الذهن او بالعدم مطلقا فهذا الحكم ايضا مشروطا بتصورها
واما انتفاؤها ذهنا او مطلقا فليس مشروطا بذلك ثم نقول
ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا
لها لم يكن الحكم بكونها معدومة مطلقا او في الذهن مطابقا
للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن
ارتسامها في القوى العالية وجودا ذهنيا بل ارتسامها في
قوانا فان لم يتصور الشي بوجه ما وجودا له بل تصوره بكنهه
امكن صدق ذلك الحكم فلا دية وان كان جميع تصورات
الشي وجودا له في الذهن على انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك
الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او بعض

الاذهان فتامل والله المستعان   فان حمل بعض المحمولات
اولى واقدم في الجملة من حمل بعض اخر فان حمل الصفة على
الموصوف اولى بالجملة من حمل الموصوف عليها وكذا حمل
الاعم على الاخص اولى بالجملة من عكسه وكذا الحال في
الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالو   صفة
من عكسها   فيكون الموصوف موصوفة اخرى ونتسلسل
قد مرت المناقشة في مثله غير مرة   كاعدام الملكات
وكاللاانسان للفرس فان مفهوم اللاانسان وان لم يكن امرا
موجودا في الاعيان لكنه صادق على الموجودات العينية فهو
بهذا الاعتبار موجود بالعرض في الاعيان وكذلك اعدام
الملكات كالاعم الصادق على الموجود العيني وفيها شائبة
الوجود من جهة اخرى اعني الاستعداد المعتبر فيها
ويقال لكل منها انه موجود بالمجاز فيقال ما سماه موجودا له في
نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن
دونهما لانا نقول كلها توجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت
لها بالذات دون العرض وليس ذلك وجودا في العبارة لا في
الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي ويمكن ان يقال ان مفهوم اللا
انسان لا يحمل مواطاة على وجود عيني كالفرس مثلا صار كان
هو الموجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه
ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فما يعني به
لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانها من الموجودات العينية
المحسوسة بل يعني به ان لفظ ذات الفرس موجود في العبارة
او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها لفظ او   سطر
او نواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشي موجودا

باعتبار الدال عليه او بعتروا سطه موجودا بعد من جعل المحمول على
الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالوصف
والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما وذهب
الحكماء وابو الحسين البصرى والكرامية الى امتناعها لا يقال
هذا القول ينافى حشر الاجساد ورد الارواح اليها على ما اخبر
به الصادق الامين فكيف يقول به من صدقه فيه وذان بدينه لانا
نقول لا منافاة لان ابا الحسين والكرامية ومن تابعهم لم يقولوا بافناء
الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الاجتماع واولوا بذلك الظواهر
الواردة فى هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلام كما سياتى
فى اخر الكتاب فلا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود اذ لا بد فى الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه
وهى ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده
صحيحا وهذا القدر لو تم لكفى فى اثبات المطلوب كما يظهر من تقريره
فما ذكره من ان الاشارة العقلية اما الى هذا او الى ذلك زيادة
توضيح وتفصيل ولو قيل ابتداء لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ
لو صح فالاشارة العقلية الخ لم يكن فى العبارة استدراك
فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قيل له ان يلزم ذلك فان موضوع
القضية المعدوم الذى الذى كان موجودا وجميع افراد ذلك اعنى
المماثلة فى هذا المعنى يصح اعادتها ولا يلزم من ذلك ان يكون مستانفا
معادا كما توهمه المستدل فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة
العود صحيحا اعترض عليه بان امتناع العقل فى الحكم عليه بصحة العود
لكونه لا هوية له بتصورها للحكم عليها لا لاستلزام امتناع العود لجواز
وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشىء
من الاحكام يؤدى الى القول بان كل مستانف معادا و
القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة فالاول على تقدير

ان يكون

٩

ان يكون الحكم على ما يماثل الصورة فيلزم ان يكون كل ما يماثلها
من المستانفات ايضا معادا والثانى على تقدير ان يكون الحكم
على المعدوم نفسه فيلزم ان يكون هويته ثابتة والا لما امكن الاشارة
اليه والحكم عليه قوله فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه هذا الاعتراض
مناقضة على تقدير ان يكون هذا الحكم نفى صحة العود صحيحا ومعارضة
على تقدير اخر وهو ان لا يكون هذا الحكم صحيحا فان هذا الحكم بصحة
العود لا على المعدوم يعنى ان المحكوم عليه فى قولنا لا يصح الحكم على المعدوم
انما هو الحكم دون المعدوم بل هو قيد للمحكوم عليه وهذا الجواب مدفوع
بان قال قولكم لا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود الى المعدوم لا يصح
الحكم عليه بصحة العود ولا اقل من انه يستلزمه مع تردد فيه و
سوق الكلام الخ فيلزم امتناع الوجود فيعتبر بزمان
مثلا واما صحة الحكم بصحة العود باعتبار ان صورته فى الذهن
وصحة العود باعتبار انه نفى محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل
لقائل ان نقول نحن لا ندعى ان صحة العود باعتبار انه نفى محض بل
باعتباره فى نفسه كما انا نحكم على الممكن المعدوم الذى لم يوجد اصلا
بانه ممكن الوجود وصحيح الوجود لا من حيث انه نفى محض بل من حيث
هو هو ولا شك ان كونه نفيا محضا لا ينافى امكان وجوده وصحته
ابتداء وكذا لا ينافى امكان وجوده وصحته ثانيا وهذا معنى العود
ومنشاء الغلط اخذ المعروض من حيث هو معروض مكان المعروض
نفسه فان ثبوت صحة العود للمعدوم الذى لا هوية له ليس مما لا يقبله
العقل انما الذى لا يقبله هو ان يثبت له تلك الصحة لاجل انتفاء
هويته وذلك مما لا نقول به كما عرفت نعم لو ثبت ان صحة العود
صفة يقتضى ان يكون موصوفها ذا هوية ثابتة فى الخارج ليتم الكلام
لكنه لم يثبت فلا يتم فقد صار المعدوم فى حال العدم مشارا
اليه وكل ما هو مشار اليه فهو ثابت وهو مع ان اريد ثبوته ذهنا

فلم ولا استحالة فيه وان اريد ثبوته خارجا فممنوع
وللقائل ان تقول على الاول قد ظهر لك مما قررنا اعتراضه على الدليل
الاول وجوابه عنه مما امكنه رجوعه بالاخرة الى ان الحكم على المعدوم
وان كان صحيحا بواسطة تصوره وحصول صورته في الذهن
الا ان اتصافه بصحة العود مما لا يقبله العقل دون اتصافه بامتناع
العود وما ذكره مهنا من الرد عليه لا يدفع ما رجع اليه بالاخرة بل دفعه
بما اوضحناه هناك ثم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه
ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي
لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم ايد ذلك بان صور
الشخصات من حيث هي تشخصات قد يرتسم في الخيال ويحكم
العقل على تلك الاشخاص بواسطة ملاحظة اياها بتلك التشخصات
الصور باحوال تختص تلك التشخصات ولا يكون الصور مماثلة
لغير تلك الاشخاص فلا يكون تلك الاحكام متناولة لغيرها
فان غيبتم بتخلل العدم بين الشي ونفسه هذا المعنى فلا نم انه غير
معقول قيل وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بالعوارض
غير المشخصة مع بقاء المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم
بين الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم الدليل الثاني لامتنع
بقاء شخص من الاشخاص والا لزم تخلل الزمان
بين الشي ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء نعم
لو اريد باعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع لوازمه وعوارضه
المشخصة وغيرها لتم الدليل المتنازع فيه اعادته مع عوارضه
المشخصة لا غير وعلى الثالث انه لا يلزم من جواز وقوع
مثله حتى يلزم ان يكون فرق هذا انما لا يجدي نفعا اذ المقصود
جواز عدم الفرق بل الجواب ما قد قيل من انه اراد بمثله
ما يشاركه في مهيته وتشخصه معا كما يظهر من كلامه حيث قال فان

العارف بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصة فوجود
المثل بهذا المعنى ع ان يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص
واحد فيكون التشخص بالواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان
مقتضى التشخص التوحيد المانع من الشركة مطلقا قيل ولو سلم
انه ليس بمح فلم لا يكون وجود احدهما مانعا من وجود الاخر معه
فلا يمكن وجوده في وقت اعادته وهذا مردود بان المراد وجود
مثله بدلا عنه لا مجتمعا معه لكن يتجه جواز الامتياز بعوارض غير
مشخصة كما ذكر في الشرح يلزم جواز وقوع شخصين ابتدا
يعني وقوعهما على سبيل البدل لان وقوعهما مجتمعين ظاهر الاستحالة
فيلزم مهنا عدم الفرق بين مبدا ان يوجد كل منهما بدلا عن الاخر
كما لزم هناك عدم الفرق بين مبدا ومعاد يوجدان على سبيل
البدل وعلى الرابع لم لا يجوز ان يكون الشي الواحد
بعينه يصدق عليه وشغل ان باعتبارين حاصله انا نختار ان
الوجود الثاني هو الاول بعينه من حيث الذات والعوارض
المشخصة لكن هناك عوارض غير مشخصة بها تتميز الاول عن الثاني
فباعتبار بعضها يصدق على الموجود بذلك الوجود انه مبدا
وباعتبار بعض اجزائه معادا ولو حمل المتنازع اعادة المعدوم
بجميع عوارضه مطلقا لتم هذا الدليل ايضا وعلى الخامس
بانا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم هذا الجواب مبني على ما ذكره
اولا من ان الدليل الخامس مختص بامتناع عود الزمان و
قد رد عليه بانه مطلق ان اريد به انه لو اعيد المعدوم لاعيد
زمانه لانه من مشخصاته والزمان لا يمكن اعادته لما ذكر بل
الجواب ح ان يمنع ان لا مغايرة الا بالقبلية والبعدية لجواز
المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص
ثم قيل ويمكن توجيهه بما يندفع معه هذا الجواب ايضا وبيانه

لو اعيد الزمان بعينه لكان المبدا معادا على المعاد ضرورة تخلل العدم
بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور ذلك الا في
الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن
ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد
عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه
بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات
على بعض اخر منها اقول والجواب على هذا التوجيه ان الزمان ليس
من المشخصات كيف ولو كان مشخصا لكان الشخص الواحد في
ازمنة متعددة بل الزمان عند القائلين باعادة المعدوم ليس
امرا موجودا فلا يتصور اعادته في نفسه كما لم يتصور اعادته في
مشخصات غيره اذ ليس مشخصا له ولقائل ان يقول لا نم
ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازمة للماهية من حيث
انه هي هذا اعمالا وجه له اذ قد ذكر في تقرير الكلام ان هذا الوصف
لازم للماهية بعد العدم الطاري عليها ويفهم منه انه ليس لازما
لها من حيث هي ولئن سلم انه لازم لها لكن لا نم ان الماهية
الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود الخ هذا كلام على السند
عند المحقق لكن الظاهر انه مساو للمنع فاذا ابطل سقط المنع
لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والموجود بشرط
او لا شيء لم يكن مشتركا بينهما فظهر من ذلك المقسم في اي تقسيم كان لا يتقيد بشيء من
القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل هو موجود مطلق قابل لتلك
القيود المتقابلة لان المفهوم منه الخ لا يقال للمعترض ان يقول
لم يرد بما ذكرت ذلك المفهوم حتى يتجه منع الحصر بل اراد به ان الماهية
اما موجودة فلا يمكن عدمها في زمان وجودها لاستحالة اجتماعهما و
اما معدومة فلا يمكن وجودها في زمان عدمها لما ذكر وهذا الحصر
بديهي لانا نقول هذا ايضا لا يجديه نفعا فان استحالة اجتماع الوجود

والعدم لا يقتضي عدم امكان احدهما في زمان الاخر بدلا عنه
بل كل منهما ممكن في زمان الاخر بدلا عنه نظرا الى الماهية من حيث
هي ليندفع به الشبهات الواردة على الامكان و
على غيره من الامور الاعتبارية كالحصول والوحدة واللزوم
والاتصاف ونظايرها من المفهومات التي يتكرر نوعها على معنى
انه اذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرد اخر فان امثال
هذه المفهومات بحسب كونها اعتبارية اذ لو كانت موجودة
في الخارج لزم ترتب الموجودات الخارجية المجتمعة في الوجود
الى غير النهاية واذا كانت اعتبارية كان تسلسلها بحسب الاعتبار
العقل وينقطع بانقطاع الاعتبار فما ذكره من المحقق ينكشف به
كيفية توسعها بحسب الاعتبار وكيفية انقطاع الترتب بانقطاع
الاعتبار وبالجملة يتضح به جلية حال التسلسل في الاعتباريات
فيكون الصورة في العقل للسماء الة في تعقل السماء ونظير
ذلك في المحسوسات المراة فان الناظر فيها يجعلها تارة الة
لملاحظة الصورة الجزئية بها و ح يكون تلك الصورة ملحوظة قصدا
فيمكنه اجراء الاحكام عليها ويعرف احوالها ويكون المراة ايضا
ملحوظة لكن على انها الة لمشاهدة الصورة ولا يمكنه بهذه الملاحظة
اجراء الاحكام على المراة قطعا ويجعلها تارة ملحوظة قصدا فينظر
فيها ويتعرف احوالها في جوهرها وصقالتها والفرق بين هاتين
الحالتين مما لا يخفى على ذي مسكة فصورة السماء مراة يشاهد بها
العقل السماء ويتعرف احوالها ولا يمكنه ح تعرف احوال الصورة فاذا
جعلها ملحوظة بالذات منظورا فيها قصدا يمكن من اجراء الاحكام عليها
وتعرف احوالها وجدها عرضا قائما بمحل هو العقل سياتي
ان صورة الجوهر عرض لكن فيها شائبة وان صورة العرض عرض بلا
شائبة وسيرد عليك مقال المحقق ذلك على ما ينبغي ان شاء الله تع

الموجبة

ممكنا وجوده في الخارج فانما يصح اذا كانت الصور الذهنية
موجودات خارجية قائمة بالذهن مع مثل واشباح لما هي صور لها
ومخالفة لها في الماهية فتامل وهكذا الامكان قد يكون آلة
للعاقل اذا قلت مثلا الانسان ممكن وجوده فلا شك انك قد تعقلت
ههنا الامكان لكنك جعلته آلة في تعرف حال الانسان في نسبة
الوجود اليه ولم تجعله ملحوظا بذاته معقولا قصدا فلا يمكنك بهذا الاعتبار
النظر في الامكان ونسبة الوجود اليه فضلا عن النظر في كنه تلك
النسبة فلا يعتبر العقل ح للامكان امكانا آخر واذا قلت مثلا
الامكان تقابل الوجوب والامتناع فقد جعلته معقولا باعتبار
نفسه ملحوظا قصدا وبالذات وح امكنك ان ينسب اليه الوجود
ويعتبر له امكانا آخر فيكون الامكان الآخر آلة في تعرف حال
الامكان الاول بالقياس الى وجوده ولا يكون معقولا بذاته
فان جعلته ملحوظا قصدا وقلت امكان الامكان امكنك ان يعتبر
للامكان الآخر امكانا ثالثا وهكذا فتعقل الامكان الثاني يتوقف
على تعقل الامكان الاول قصدا ونسبة الوجود اليه وتعقل الثالث
يتوقف على تعقل الثاني قصدا ونسبة الوجود اليه ولا شك ان العقل
لا يقدر على ملاحظات هذه الامكانات قصدا وبالذات
الى غير النهاية بل لا بد ان ينتهي اعتباره الى امكان غير ملحوظ بذاته
فينقطع هناك سلسلة بالاعتبارات وقس على ما ذكرنا في الامكان
نظائره من اللزوم وغيره ليتهيأ لك تحقيق ما اورد عليها من الشبهات
وهذه القاعدة اعني كون الشيء تارة معقولا بالذات وتارة آلة
لتعقل غيره ينفعك في مواضع من المباحث العقلية واللفظية وقد
علمنا في بعضها رسائل قد فصلنا الكلام فيها فارجع اليها
بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته اراد به امكانه بحسب
وجوده الذهني لان التعدد كون الامكان اعتباريا وكذا عرضه بحسبه

واذا جعل لزوم التسلسل دليلا على امتناع وجوده في الخارج فيكون
هناك امكانه بحسب وجوده الخارجي المفروض وكذا عرضيته ان اعتبرت
وان كان مطابقا لكون الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان
متحققا في الخارج قد عرفت ان نفس الامر اعم من الخارج فلا يلزم
من كون الشيء ممكنا في نفسه تحقق امكانه في الخارج وقد عرفت
ههنا ان الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا لما
في الخارج انما قال لا يجب لما بيّنا من ان الامور العدمية قد يحمل على
الموجودات الخارجية حملا خارجيا ولا يلزم منه تلك العدمية موجودة
في الخارج فان قلت فعلى هذا جاز ان يكون الامكان مما يتصف
به الشيء في الخارج ولا يلزم من ذلك وجوده في الخارج فلم لا
اختير ان ثبوته للممكن بحسب نفس الامر دون الخارج قلت لان
ثبوته لشيء في الخارج وان لم يستلزم وجوده فيه لكنه يستلزم
وجود ذلك الشيء في الخارج ولا شك ان الامكان ثابت
للممكن المعدوم والموجود على سواء فيكون ثبوته له بحسب نفس
الامر دون الخارج لما كان كل من طرفي الوجود والعدم
بالنسبة اليه على السوية قد عرفت ان استواء نسبة طرفي الممكن
اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن
والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع اقتضاء ذات
الممكن اولوية احد طرفيه كما مر لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة
طرفيه الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين
على الآخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك
قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفيه اعني المحكوم
عليه والمحكوم به وعن النسبة بينهما فهذا حكم ضروري من قبيل
الاوليات الا ان تصورات اطرافه قابلة للحصول في الاذهان
اما لكون بعضها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات

العقل اليها بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها
باسرها ضرورية كثيرة الحصول فى الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت
فان العقل الى ما ألفه اميل وله متى ورد عليه اقبل لو احتاج
الممكن الى موثر لكانت موثرية الموثر فى ذلك الاثر اما ان يكون وصفا
ثبوتيا او لا لا سبيل الى الاول لانه لو احتاج الى موثر لامكن اتصاف ذلك الموثر بكونه
موثرا فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى الموثر مع امتناع تاثيره فيه فان
المقصود من اثبات احتياجه فى وجوده مثلا الى موثر ان وجوده
انما حصل له من تاثيره لكن اتصاف الموثر بالموثرية مح ويلزم
التسلسل فان قلت يمكن منع لزومه لجواز الانتهاء الى موثرية غير
ثبوتية على قياس ما تقدم فى من نظائرها قلت لا فائدة فيه لاندراج
تلك الموثرية فى القسم الثانى نعم يتجه على قوله والمحمول على المعدوم غير
ثابت وعلى قوله فيكون الموثرية ثابتة ما قد سبق من جواز كون ذلك
المحمول ثابتا ومن جواز كون النقيضين غير ثابتين فى الخارج اصلا
تقريرها ان الموثر اما ان يوثر حاصله انه لو احتاج الممكن الى
الموثر لامكن تاثيره فيه لكنه بط لان الموثر اح وان كان مغايرا
فالكلام فيه كالكلام فى الاثر وذلك بان يقال ان ذلك الاثر يكون
لا محالة صادرا عنه فهو اما ان يوثر فيه حال وجوده او حال عدمه
وينساق الكلام الى سابقه ولا يمكن ترتب التاثيرات الصادرة
عنه الى غير النهاية وفيه نظر لابتنائه على كون الاثر موجودا خارجيا
ومع ذلك فالاولى ان يقال التاثير الحقيقى لا يتخلف عنه حصول
الاثر بديهة اذ لا يتصور الكسر حقيقة بلا حصول انكسار وليس فى
حال العدم حصول الاثر قطعا فلا تاثير حقيقيا فيه عرفا
تقرير الجواب حاصله تاثير الموثر فى وجود الممكن ليس بشرط وجوده
ليلزم تحصيل الحاصل ولا بشرط عدمه ليلزم الجمع بين النقيضين
بل من حيث هو غير مقيد بشى منهما لكن هذا التاثير انما هو فى زمان كونه

موجودا لان حصول الاثر يقارن التاثير زمانا وان كان متاخرا عنه بالذات
تقرير الجواب ان تاثير الموثر فى الماهية وما تاثيره فيها هو ان
يجعلها متاثرا الموثر فى الماهية على معنى جعله اياها تلك الماهية امر محال غير معقول
اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها لتتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعوله والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات
ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما نقل من رئيسهم وكذلك تاثير الموثر فى
الوجود بمعنى جعله اياه وجودا مستحيل لما تقرر واما تاثيره فى الماهية بمعنى
جعلها موجودة متصفة بالوجود فلا استحالة فيه وقد سبق منا تحقيقه فى
مباحث كون المعدوم شيئا ومع ذلك الفرض يمتنع تاثير الموثر
فيه فى هذا التقرير المنقول من نقد المحصل سرا الى نوع خبط لان اوله
اعنى قوله واما اذا فرض السواد فقد وجب سوادية بسبب الفرض
يدل على ان الوجوب التابع للفرض هو فى كون السواد سوادا واخره
اعنى قوله فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا الخ يدل على انه فى كونه موجودا
وقد يمنع استلزام الاول للثانى فان السواد فى نفسه سواد وجد فى
الخارج او لا والصواب ان يفسر عبارة المتن اعنى قوله ويلحقه وجوب
لاحق بان المتاثر اعنى الماهية التى اثر فيها الموثر بان جعلها يلحقه وجوب
لاحق تابع لتحققه ومع هذا الوجوب اللاحق لا يتصور التاثير فيه
فانه يكون ايجادا للموجود واما قبله فيمكن ان يوجده الموثر على سبيل
الوجوب اعنى الوجوب السابق ولك ان تقول فى توجيه ذلك التقرير
ان المراد من فرض السواد سوادا فرضه فى الخارج اى موجودا فيه
فيطابق اوله واخره ويرجع المعنى الى ما صوبناه فان العقل
يحكم حكما ضروريا بان العلة رفعت فرفع المعلول قبيل رفع المعلول
عند رفعها ضرورى واما ان رفعه معلل برفعها او بامر ملازم لرفعها فغير
معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك وقد سبق
ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء

ومن ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه
الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط
فقد اجتمعا في محل واحد فليسا متقابلين معا فان قيل اعتبار
العقل لهما عبارة عن احد صور منهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين
لا بينهما فلا محذور وكما عرفت قلنا ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور
الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها
فالمحذور لازم قطعا وجوابه ان ما ذكرت على تقدير صحته انما هو في الصور
الثابتة في الذهن وليس اللاثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة فيه
والعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل
ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع
صورة احد النقيضين مع الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة
في العقل ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا
بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه
فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصور
الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها
فان ادراك لا ثبوت صورة في عقله اذا دارج واحد انه علم انه قد حصل
له صورة لم يكن حاصلة فيه من قبل اي الحكم بانهما لا يجتمعان ولا
يرتفعان في العقل الاولى ان يقال ولا يرتفعان في نفس الامر ويمكن
ان يقال انما قيد بقوله في العقل ولا ثبوتها فيه واما للتنبيه على ان
المتقابلين في التناقض راجعا الى العقد الذي محله العقل وليسا
بموجودين في الخارج كما سيأتي واما القول فانما يوصف بالتناقض
اجراء لوصف مدلوله عليه وبذلك يندفع ما قيل من التقييد بالعقل
غير سديد وجعل قوله في العقل متعلقا بيحكم حتى يسد الكلام على زعمه
هذا القائل لا يخ عن سماجة فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله في
الذهن وقسيما للوجود باعتبار ذاته اي يكون العدم معروضا

عن ح

سن ح

للوجود وقسيماله باعتبارين ويمكن ان يكون المراد منه ان
عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه
رفع للعدم لا يخفى عليك ان الاول على هذا التقدير ان يقال وهو قسيم
باعتبار وقسم باعتبار كما مر في قوله ثم العدم يعرض لنفسه فيصدق
النوعية والتقابل عليه باعتبارين وانه ح ان يحمل قوله ولا يصح الحكم عليه
على عدم العدم لا على العدم لئلا يلزم التفكك في الضمائر ولا يصح
الحكم عليها العدم من حيث هو ليس بثابت هذا الاختصاص بالعدم المطلق
الذي هو رفع الوجود المطلق بل يشمل سائر المفهومات اذ لا يصح
ان يحكم على شيء من حيث هو ليس بثابت اي من حيث انه لا ثبوت
له اصلا ويمكن ان يراد بالعدم المعدوم اي ما يصدق عليه مفهوم
المعدوم لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت بوجه
من الوجوه او ليس بثابت في الذهن فانه يلزم التناقض ح ايضا
واما من حيث انه ليس بثابت في الخارج فلا تناقض لان اللازم
على هذا التقدير انه من حيث هو ليس بثابت في الخارج يكون ثابتا
في الذهن وليس هذا بتناقض وكل ما يصح الحكم عليه ثابت
اي كل ما يصح الحكم عليه فهو من حيث يصح الحكم عليه ثابت في الجملة بل
في الذهن والحاصل ان الحكم ايجابيا كان او سلبيا يتوقف على ثبوت
المحكوم عليه في الذهن اي على تصوره الذي هو ثبوته الذهني فان
ما ليس بمتصور يمتنع الحكم عليه ما دام ليس بمتصور وصحة الحكم على معنى
سلب الامتناع ولو بحسب يتوقف على الثبوت الذهني فلا يتجه
ان يقال صحة الحكم يتوقف على صحة الثبوت لا على نفس الثبوت
هذا وقد قيل عليه انه ان اراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن فحكمنا
عليه بانه لا يصح الحكم عليه بدون تصوره صح ايضا فيلزم التناقض بعين
الدليل المذكور فيقال ما ليس بثابت لا يصح الحكم عليه من حيث هو
ليس بثابت وكل ما يصح الحكم عليه فهو من حيث انه لا يصح الحكم عليه

متيقن ح

علم ح

منها ح

ای لیس بثابت بوجه

صحته ح

الوصف ح

مطلقا ح

به في الزمان الثاني كليهما مستندان الى الفاعل على معنى انه
جعله متصفا به وادام ذلك الاتصاف لا على معنى التاثر و
الاتحاد فيما سبق لان عدم تاثيره في المطلق اى في
الوجود الاول من غير اعتبار صفة البقاء معه لا تقتضي عدم
تاثيره في المقيد اى في الوجود الاول ماخوذا مع صفة البقاء
وحاصله انا اذا نظرنا الى اتصافه بالوجود في الزمان الاول
لم نتصور تاثيره فيه في الزمان الثاني واذا نظرنا الى دوام
اتصافه في الزمان الثاني وهو بقاوه واستمراره فيه كان
هناك تاثير بان يجعله باقيا مستمرا لا بان يوجد بقاوه واستمراره
لما مر فالتاثير في المتصف بصفة البقاء باعتبار جعله متصفا
لا بايجاد صفته وانما اطنبنا في توضيح هذا المقصد لتكون
على بصيرة منه فانه كثيرا ما اشتبه فيه الحال على القاصرين بتغير العبارات
اى ولاجل ان الممكن محتاج الى
المؤثر الظاهر ان يقال اى ولاجل ان الممكن الباقي محتاج
الى المؤثر وذلك لان جواز استناد القديم الى المؤثر مبني على
جواز احتياج الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لان القديم
ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقاء فلو امكن احتياجه
حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا بحث اى
مفهوم كونه ممكنا واجبا بغيره ان يكون واجب الوجود بغيره
دائما لان هذا المفهوم وان لم يمتنع ما ذكره لكن كون القديم
باقيا ابدا يمنعه على ذلك التقدير وانما قلنا الظاهر ان يقال لان
ما ذكره يمكن توجيهه بان الامكان لما كان علة تامة عقلية للحاجة
لم يتصور تخلفها عنه فلا بد ان يكون الممكن القديم محتاجا الى غيره ايضا
فجاز تاثير الغير فيه واستناده اليه هذا واما قوله لو امكن المؤثر
الموجب الخ ففيه ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام

في الصانع

في الصانع تع بان يقال يجوز استناد الممكن القديم الى الموجب
من ان كل ممكن حادث فالقديم الممكن الواجب بالغير
جاز ان يستند الى موثر موجب قيل هذا التفريع ليس بصحيح لان
ما ذكره اولا هو ان الشي مستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب
انه ممكن الخ لا ينتج الا جواز استناد القديم الى علة واما ان
تلك العلة موجبة فلا الا ان ينضم اليه امتناع كون ذلك المؤثر
مختارا حتى يتم الكلام ويكون توسيط التفريع مختلا والقصد انما
يتوجه الى تحصيل شي معدوم قيل انما لزم ذلك ان لو لم يثبت قصد مستمر
الى وجود مستمر وهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه جمهور العقلاء غير مسموعة
وربما يؤيد ذلك بان ارادة المختار من اجزاء العلة التامة ولا يجب
تقدم شي منها على وجود المعلول تقدما بالزمان بل بالذات وارادة
الواحد منا انما تتخلف عنها المراد لقصورها وعدم استلزامها اياه
اذ يحتاج فيه بعد الارادة الى تحريك الاعضاء والالات واما الارادة
القديمة الكاملة فربما استلزمت المراد استلزاما عقليا بحيث يمتنع
تخلفه عنها زمانا فيكون ذلك المراد قديما زمانيا مستندا الى ارادة قديمة
متقدمة عليه بالذات ويكون احتياجه الى تلك الارادة دائما فيكون هو
اولى بان يوصف بالاحتياج الى المؤثر المختار من الحادث اذ لا احتياج
اليه دائما هذا وقد قيل كون الممكن قديما امر مستحيل اذ لو وجد ممكن
قديم لكان مستندا الى غيره والا لكان واجبا بذاته لا ممكنا في نفسه
ولا يمكن استناده الى المختار لما ذكر ولا الى الموجب ايضا لان الايجاد
مطلقا لا يتعلق الا بما هو معدوم حال تعلقه به وقد عرفت جوابه
فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا اول لها فكل حركة معينة
من حركاتها حادثة مسبوقة بعدمها المقارن للحركة السابقة عليها
لكن مهيتها قديمة عندهم مستمرة الوجود بتعاقب الافراد التي لا نهاية لها
والاجسام العنصرية بهيولاها اى هي قديمة عندهم بهيولاها وشخصها

وبصورها الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا واما المركبات العنصرية
المتوالدة اى التى لا يمكن وجودها عندهم الا بالتوالد فيزعمون كونها
قديمة نوعا متعاقب الافراد الى ما لا نهاية له والا امتنع وجودها عند هم
بخلاف المتولدة اذ جاز كونها حادثة بحسب النوع ايضا واما
الصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قدما ومن جعلها غير
مغايرة لم يجعلها قدماء المشهور ان الاشاعرة متفقون على اثبات
صفات قديمة له تع قال الامام فى المحصل اهل السنة والجماعة اثبتوا
القدماء وهى ذات الله تع وصفاته وفى المواقف ان القدم يوصف
به ذات الله تع اتفاقا وصفاته عند الاشاعرة لكن ناقد المحصل زعم
ان اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لانها عبارة عن اشياء
متغايرة كل واحد منها قديم لا يقولون بالتغاير الا فى الذات دون
الصفات وكان الشارح اراد ان يجمع بينهما بتفصيل ذلك التفصيل
المخالف لما اشتهر منهم من ان صفاته تع ليست عين ذاته ولا غيرها و
اثبات القدماء يستلزم التعدد دون التغاير على اصطلاحهم
واما الحرنانيون هم طائفة من المجوس نسبوا الى رجل يسمى حرنان وقد
مال ابن زكريا الطبيب الرازى الى مذهبهم وعمل فيه كتابا وسماه
بالقول فى القدماء الخمسة وذهب البعض الى انه ليس فى الوجود
قديم سوى الله تع وادعى ان صفاته تع ليست زائدة على ذاته كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة فلان الحادث ما لم يكن اى الحادث
حدوثا زمانيا له قبل لم يكن ذلك الحادث فى ذلك القبل وليس قبلية
ذلك القبل كقبلية الواحد على الاثنين فان قبلية الواحد قبلية يجوز معها
اجتماع القبل مع البعد فان الواحد الموصوف بالقبلية متحقق مع الاثنين
مجامع له ولا يجوز ذلك ههنا فان الحادث معدوم فى القبل موجود فى
البعد فلو اجتمع القبل والبعد اجتمع وجوده وعدمه وليس تلك
القبلية هى نفس العدم اى ليس الموصوف بتلك القبلية حقيقة اى

ليس ذلك القبل الحقيقى المعروض بالذات لصفة القبلية كما نظهر مما ذكره
فيما بعد وامثال هذه المسامحات كثيرة فى العبارات فمعروض
القبلية اذا كان معروضا للبعدية فلو كان العدم مقتضيا للقبلية
ولا شك ان معروضها بالذات يستحيل ان يصير معروضا للبعدية
فلو كان العدم مقتضيا للقبلية بالذات لم يصر بعد وكذا قوله
والقبلية يمتنع اراد به ان القبل الحقيقى يمتنع ان يكون بعد
فهى شى آخر اى القبلية بمعنى القبل الحقيقى المتصف فى ذاته بالقبلية
شى آخر مغاير لنفس عدم الحادث وذات فاعله اذ من الجائز ان يفرض
متحركا هذا بيان لكون ذلك الشى الآخر غير قار الذات متصلا فى ذاته
قبليات وبعديات اى معروضات لها فاذن ثبت ان كل حادث
مسبوق بوجود سواء فرض تلك الحركة او لا فان فرضها انما كان لظهور
العلم بوجوده واحواله لا لوجوده فى نفسه كما لا يخفى فوجود القبلية
هذا تفصيل للكلام وزيادة تحقيق للمقام وذلك لان الشى بيان
لكون القبلية والبعدية المذكورتين عارضتين للزمان بالذات ولغيره
بواسطة وقد تقدم اشارة الى انهما من الاعراض الاولية للزمان
لا يعرضان لغيره الا بتوسط ولهذا ينقطع سلسلة السؤال بالزمان دون
غيره لكن ثبوتها فى العقل لشى دل على وجود معروضها بالذات
اعنى الزمان مع ذلك الشى يتجه عليه انك ان اردت ان ثبوتها لشى فى
العقل يدل على وجود المعروض فى العقل فهو مسلم لكنه لا يجديك نفعا اذ
يلزم منه وجود الزمان فى العقل دون الخارج وان اردت ان ثبوتها
فى العقل يدل على وجود الزمان معه فى الخارج فهو ممنوع لا بد له من دليل
فيجب ان يوجدا معا وذلك لان المتضايفين متكافئان فى الوجود
ذهنا وخارجا واذا وجدا معا وجد ايضا معروضاهما معا فيلزم اجتماع
اجزاء الزمان لو اتصف عدم الحادث بالقبلية يعنى ان اتصاف
عدم الحادث بالقبلية وان كان اتصافا بالعرض لا بالذات يستلزم محالا

والا فرق حينئذ بين القبلية ليست بموجودة فى الخارج يعنى
اصلا فيلزم التسلسل لانضمام او لو كانت موجودة فى
فالامور الاعتبارية ... حقيقة

فيكون محالا قيل ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا
السبق المذكور في عدم الحادث فلو اقتضى هذا نقض اجمالي للدليل
يعني لو اقتضى تقدم عدم الحادث على وجوده تقدما لا يجامع المتقدم
فيه والمتاخر بما ذكرتم كون كل واحد من عدمه ووجوده مقارنا لزمان
لاقتضى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض هذا التقدم بما ذكرتم كون كل
اجزاؤه مقارنة لزمان اخر بل هو هو لغا من آنات وذلك لان كل ما نوض
فيه من الاجزاء لا بد ان تتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة
والمتاخرة متخالفة بالمهية فيفصل بعضها عن بعض فكل ما يمكن ان نفرض
جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن ان
نفرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام
اذ لو قبل شي منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام
اذ لو قبل شي منها فرضا وهي الانات وح يلزم ان يكون تركب الحركة
والمسافة ايضا من اجزاء غير متجزئة اصلا وهو محال عندهم قال
قبل عروض القبلية اشارة الى الجواب عن قوله وايضا لو جاز عروض
القبلية والبعدية وقد زيف هذا الجواب بقوله واجيب
بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء اخر فلا يحتاج الى اعتبار
زمان اخر مغاير لها حاصله ما ذكره الامام في شرح للتنبيهات وهو ان الحكماء
لما اعتقدوا كل كون جزء من الزمان مسبوقا باخر كفى ذلك في حصول معنى
القبلية والبعدية لان المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس الخ قال
واما المتكلمون فلما اثبتوا للحوادث اول لم يمكنهم ان يشيروا قبل اول
الحوادث الى شي حتى يقولوا المعنى بحدوث هذا الحادث انه ما
كان حاصلا عند حصول ذلك الشي فظهر الفرق يعني بين عروض القبلية
والبعدية المذكورتين لاجزاء الزمان وبين عروضهما لغيرها فلا يلزم
من عدم الاحتياج فيها الى الزمان مغاير عدم الاحتياج في غيرها الى

قبل صو

م

ص

زمان فكانهم قالوا للمتكلمين نحن لما اعتقدنا مسبوقية كل جزء من الزمان
باخر كفانا ذلك في عروض القبلية والبعدية من غير زمان مغاير وانتم
قد اثبتم للحوادث اول فلا يكون قبل حادث اصلا فلا بد هناك
من زمان ليصح الاتصاف بالقبلية والبعدية فيكون هذا الكلام
الزاميا غير مطابق لما ذهب اليه الحكماء من ان الحوادث لا
اول لها مع انه يمكن ومعه بان القديم موجود مع عدم ذلك الحادث
فيقال انه ما كان حاصلا عند حصوله فرق وح يعود التسلسل
لان الزمان حصل فيه الامس متقدم على اليوم بل على الزمان
الذي حصل فيه اليوم فثبت زمان ثالث وهكذا والقول
بمعية الزمان الذي للحركة يعني ان قولكم الزمان مع الحركة يقتضي
وقوع الزمان في زمان اخر او معناه ان الزمان مع الحركة حاصلان
في زمان واحد ولا يخفى عليك ان قوله وان لم يكن معناه انه لم
يوجد معه بعد قوله وان سلم ان معناه انه لم يوجد معه ليس بمستحسن
لانه فرض عدم الشي بعد تسليم وجوده فالاولى الترتيب الذي
اورده الامام ان معنى قولنا اليوم متاخر عن الامس ما ذكرتم
والا لكان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس ولفظ كان مشعرة بزمان مضى فيكون
للزمان زمان سلمنا ان معناه ما ذكرتم لكن المعية اضافية
والجواب ان مهية الزمان مما ينتصف التصرم والتجدد بهذا
جواب عن قوله لم لا يجوز عروض امس لبعض اجزاء الزمان
وتلخيصه ان مهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل
بالفرض فاذا فرض العقل لها اجزاء فليس يتقدم بعضها على بعض
وتاخر بعضها عن بعض صفتين موجودتين في الخارج قائمتين
باجزائها فيه كقيام الاعراض بمحالها بل هما تعرضان لتلك الاجزاء في
العقل فاذا تصورنا مهية الزمان كفانا ذلك في تصور تقدم بعض

فلاحه

م

اجزاء على بعض بل في التصديق بان بعضها متقدم على بعض بخلاف
تصور اجزاء الزمان الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم البعض
بعضها على بعض بل انما يتصور ذلك بتصور وقوع بعضها في زمان
متقدم وبعضها في زمان متاخر بذلك على ذلك توقف السوال
عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهنا كل عليه مرتين فاندفع بذلك
ما ذكره ذلك التامل من ان تلك الاجزاء تساوت في الماهية استحال
تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية
في الماهية يجب تساويها في اللوازم لان هذا انما يلزم اذا كانت تلك
الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتاخر واما الامر المتصل في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض
له الانفصال الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل
بعض اخر منها في العقل لذواتها المتفرقة المفروضة في ماهيته
من عدم الاستقرار واتصال التجدد والانقضاء بل تصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان هذا من تتمة الجواب
اشارة الى ان تصور حقيقة الزمان تقتضي ان يكون اجزاؤها المفروضة
متصفة بالتقدم والتاخر بمجرد تصورها وان غيرها من الماهيات
ليست كذلك وح يظهر الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته
وبين ما يلحقه بسبب غيره فيندفع به قوله وايضا لو جاز عروض
التقدم الخ وبيان ذلك ان للحركة تقدما من جهة المسافة فانها
منقسمة قطعا الى اجزاء متقدمة ومتاخرة بحسب الوضع لكنها
مجتمعة في الوجود وبحسبها تنقسم الحركة ايضا لان الواقع منها
في الجزء المتاخر منها وللحركة كيفية اخرى لا من جهة التقدم والتاخر
اللذين يجتمعان اعني جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان فان اجزاء الحركة المفروضة فيها تمنع اجتماعها
واستقرارها بل بحسب تقضيها وتجددها شيئا فشيئا على الاتصال

فهذا التجدد والتقضي وعدم الاستقرار على الاتصال هو هوية الزمان
العارضة للحركة ولا شك انه اذا فرض للتجدد وعدم الاستقرار
جزء لم يحتج العقل في الحكم بتقدم بعضها على بعض الى امر خارج عنها بخلاف
ما له ماهية وراء مفهوم التجدد وعدم الاستقرار اذ لا بد هناك من
تصور امر خارج عما هو معناه والتجدد والتقضي فهي متجددة ومتقضية
بذاتها لا بامر اخر واما المعية جواب عن قوله والقول
بمعية الزمان للحركة واعلم ان الحركة بمعنى قطع المسافة والزمان
هو مقدارها امران لا وجود لهما الا في الخيال ضرورة ان الامتداد
الذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا في الخارج والا
اجتمع اجزاؤه فيه لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع
اجزائه فيه محال بداهة وايضا فقبل الوصول الى المنتهى لا وجود
للحركة الممتدة من مبدإ المسافة الى منتهاها وحال الوصول قد
انعدمت بالكلية فلا وجود لها في الخارج اصلا فكذا مقدارها
لكنهما امتدادان في الخيال يجزم العقل بانه اذا فرض في احدهما
قطعا انقسم الى جزئين يمتنع اجتماعهما في الخارج على معنى انهما لو
وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا فلا شك
ان هذين الامتدادين الموصوفين بما ذكر لم يرتسما في الخيال من
العدم بل لا يحصل شيء منهما فيه الا اذا كان في الخارج امر مستمر غير
مستقر يحصل منه بحسب استمراره وعدم استقراره هذا الامتداد
في الخيال وذلك الامر اما في الحركة فهو الحركة بمعنى التوسط بين المبدإ
والمنتهى فانها امر واحد بالشخص غير منقسم يتغير نسبته الى الحدود
المفروضة في المسافة فيفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع كما سياتي
تحقيقه ان شاء الله تع واما في الزمان فهو ايضا شيء موجود غير منقسم
متعلق بالحركة بمعنى التوسط يرتسم بسيلانه الامتداد الذي هو الزمان
كما ان النقطة يرتسم بسيلانها خطا في الخيال فهذا الامتداد اعني

فهو متجدد ومتقض بواسطة التجدد والتقضي واما نفس التجدد والتقضي فهو

الحركة بمعنى القطع والزمان وان لم يوجدا في الخارج دالان على امرين موجودين فيه فلذلك صار مباحثهما مقاصد من العلم الطبيعي هذا ما يلخص لهم بدقيق الافكار من وجود الحركة والزمان واما ان الزمان مع خفاء هويته ظاهر الآنية لان جميع العقلاء يجزمون بوجوده ويقسمونه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والاعوام فلذلك لكون ذلك الامتداد الخيالي اشهر عند الافهام ونزله بواسطة ارتسامه فيه من امر موجود مستمر سيال منزلة ذلك الموجود السيال حتى كانه الموجود بعينه في بادي الراي كالحركة بمعنى القطع فانها التي اشتهرت حتى عدت في بادي الراي من الموجودات التي علم وجودها ضرورة لكن اذا وقف فيها النظر تبين انها ليست بموجودة وان الموجود هو الحركة بمعنى التوسط قوله فلان كل حادث فهذا كان قبل وجوده ممكن الوجود والا لزم الانقلاب هذا مبني على ان الاستدلال ههنا بالامكان الذاتي كما هو الظاهر من كلام الرئيس فلا يتجه ح منع لزوم الانقلاب واما الاستدلال بالامكان الاستعدادي عن هذا المطلب كما هو المشهور في كلامهم فهو على طريقة اخرى هي اقوى كما اورده الشارح فيما بعد وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه اي لا بالقياس الى القادر عليه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس اليه فيتغايران قطعا وهذه المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة يتم البيان بالتقرير المذكور في الشرح دونها الا ان القدرة لما كانت متقدمة على وجود الحادث كما ان الامكان متقدم عليه فربما يتوهم انه القدرة فذكرت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم بل هو اضافي قيل انهم يريدون بالامكان ههنا الاستعدادي وهو اضافي في نفسه وان كان نوعه الاضافة فلا يلزم كونه عرضا بل جاز ان يكون جوهرا معروضا للاضافة كالاب وقد عرفت اندفاعه بما تقدم نعم يتجه ما قيل من انه لا يلزم

ليس امرا

من كونه امرا اضافيا كونه عرضا انما يلزم ذلك ان لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع لان الامكان بالذاتي امر اعتباري كما مر فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج وما اجيب به عن ذلك فيما بعد فليس بشي كما تبين في الشرح وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه يعني ثبت ان لكل حادث امكانا متقدما على وجوده وان ذلك الامكان حال في محل موجود فذلك الامكان اذا قيس الى الحادث فهو امكان وجوده واذا قيس الى ذلك المحل يسمى قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال بالامكان الاستعدادي فانه المسمى بالمشهور بالقوة والاستعداد لانا نقول المراد بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا اختصاص لذلك بالاستعدادي لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة فيلزم انحصار الموضوع في الجسم ع فان علوم العقول والنفوس كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم الاكتفاء بمطلق الموضوع المتناول للجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة واعلم ان الامكان هذا الفصل اورده الشيخ في الشفاء وحاصله ان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات ووجود بالعرض والاول هو كون الشي في نفسه والثاني هو كون الشي شيئا اخر فالوجود في الاول محمول وفي الثاني رابطة اما ان يكون للشي بالقياس الى وجود شي اخر له يعني مع بقاء ذات الشي الاول وحقيقته بحالها فان الجسم اذا صار ابيض كان باقيا على حقيقته متغيرا في صفته وكما ان قولك الجسم يوجد ابيض وقولك الجسم يوجد له البياض ما لهما واحد

كذلك امكان ان يوجد الجسم ابيض وامكان وجود البياض للجسم متحدان
في الآن او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر يعني تختلف
الحقيقة بالضرورة فان حقيقة الماء مخالفة لحقيقة الهواء ولكن
الامكان منسوب بحقيقتها الى هيولى الهواء لا اليه نفسه فتلك
الهيولى مع الصورة الهوائية حقيقة ومع الصورة المائية حقيقة
اخرى وان كانت هي بعينها باقية معهما والمادة يمكن
ان يصير موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فيكون
الامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة وهو وجود للمادة
بالعرض لا وجودها في نفسها وجميع هذه الامكانات اي
التي بالقياس الى الوجود بالعرض سواء كان مميزا للذات
[illegible] او الصفة وسواء كانا للجسم او للمادة تحتاج اليها
موضوع موجود معها اذ لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون
شيئا اخر فان الجسم ما لم يوجد في نفسه امتنع ان يوجد ابيض وفيه نظر
لان امكان وجود الجسم كاف في امكان كونه ابيض ولا استحالة
في امكان كونه ابيض في زمان كونه معدوما انما المستحيل امكان
كونه ابيض بشرط كونه معدوما ولا شك ان هذه الامكانات
ايضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء وذلك
لان الممكن بهذه الامكانات اذا كان حادثا كان قبل وجوده
ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن قبل حدوثه
ان يوجد امكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره ولا
يتصور قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان
معدوما لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير الموجود مع امكان
وجوده يكون حامل ذلك الامكان ويرد عليه النظر السابق لان
امكان وجود ذلك الغير كاف فيما ذكر ولا حاجة الى وجوده
فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده متعلق بمادة اي قد ثبت

كان صح

ان امكان وجود الحادث سواء كان امكان وجوده بالعرض
وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان
وجود شيء في شيء او مع غيره تتعلق بمادة تحل فيها والتفصيل ههنا
ان الامور الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس
فامكان الاعراض والصور امكان وجودها في جسم او مادة و
امكان المركبات هو امكان وجود صورها في موادها وامكان
النفوس امكان وجودها متعلقة بما يصلح ان آلة لها في استحصال
كمالاتها فجميع هذه الامكانات متعلقة بالمادة فيها ولا يخفى عليك
انك اذا اعتبرت في امكان وجود الشيء في نفسه امكان وجوده
في نفسه قائما بغيره او مع غيره فقد اندرج فيه الامكان بالقياس
الى وجود الشيء بالعرض فلا حاجة الى ذكره في البيان فان قيل
الامكانات التي قبل وجود الحوادث تختلف بالقرب و
البعد فان امكان وجود النفس الناطقة مثلا بالنسبة الى
الهيولى الاولى في غاية البعد وبالنسبة الى العناصر بعيد وايضا
مادة المعادن فيه بعد اقل وبالنسبة الى مادة النبات فيه قرب
ما وهكذا تتزايد القرب في مادة النطفة ثم العلقة ثم المضغة ثم
فلو كان هذه الامكانات ذاتية لما اختلفت قربا وبعدا اجيب
بان امكان وجود شيء في شيء او معه له اعتباران احدهما من حيث
تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة
ويختلف قربا وبعدا بحسب اختلاف الاستعدادات المتعاقبة
على ذلك الموضوع اعني الشيء الخارجي فالامكان الذاتي المتعلق
به يختلف مراتبه من حيث تعلقه به تبعا لاختلاف مراتب استعداداته
وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وهو بهذا الاعتبار لازم لماهية
الممكن بالنسبة الى وجودها لا يتصور فيه اختلاف اصلا كالوجوب
والامتناع ولا شك ان امتناع اختلاف امكان الممكن بالنظر اليه

ذاته لا ينافي جواز اختلافه بالنظر الى وجود موضوعه   امر عقلي
متعلق بشيء خارجي وذلك لان الاستدلال بامكان وجود شيء في آخر
او مع آخر فهو متعلق بذلك الآخر وهو المراد بالشيء الخارجي وتحقيق
النظر ما قد سبق من ان امكان وجود الآخر كاف ههنا كل
قبل امكان الحادث يعني ان الحادث ليس له قبل حدوثه امكان
والا لكان اما قائما بالحادث او بغيره وكلاهما محال ولا يجوز ايضا ان يكون
امكانه امرا قائما بنفسه لما مر فلا امكان له قبل حدوثه فلا يتم ذلك
الدليل لظهور بطلان احدى مقدماته   قلنا لا يجوز ان يكون
محل امكان الحادث الفاعل قبل الفرق بينهما بين فان محل
الحادث يقوم به الحادث فجاز قيام امكانه بخلاف الفاعل
فانه لا يقوم به الحادث ليصح قيام امكانه به وهذا الفرق على تقدير
صحته انما يتاتى في الحادث الذي يوجد قائما بغيره دون الذي
يوجد مع غيره   والحاصل ان الامكان الذي يستدل به على
احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا الامكان
الذاتي الاستدلال على ذلك بالامكان الاستعدادي هو المشهور
في كلامهم كما اشرنا اليه وطريقه ان الحادث لا يجوز ان يكون علته
التامة بجميع اجزائها قديمة اي حاصلة ازلا والا لكان الحادث
ايضا قديما لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة بل لا بد ان
يكون شيء منها حادثا فذلك الحادث ايضا لا يجوز ان يكون علته
التامة قديمة لما ذكر بل لا بد هناك ايضا من حادث وهكذا فحدوث
الحادث المعين يتوقف على حوادث متسلسلة الى غير النهاية
غير مجتمعة لاستحالته بل متعاقبة وبحسب حدوث تلك الحوادث
المتسلسلة يقرب العلل الموجدة من ذلك الحادث المعلول لها
بعد بعدها عنه حتى اذا انتهت السلسلة اليه فاض عليه وجوه
وجوده من المبدأ القديم قالوا ولا بد لتلك الحوادث من

محل

محل موجود في الخارج لانها منسوبة للعلة الفاعلة الى معلولها و
لا يتصور قربه من الوجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما
الا اذا كان هناك امر متعلق وجوده به اما بان يوجد فيه ابتداء و
تتوارد عليه حالات غير متناهية موجبة لوجوده وهي المسماة بالاستعدا(دات)
ولولا ذلك الامر الذي له تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
تلك السلسلة مقربة الى هذا الحادث المخصوص دون غيره موجود
كل حادث يتوقف على محل يتعاقب عليه استعدادات غير متناهية
فذلك المحل هو المادة وتلك الاستعدادات المتعاقبة عليه مستندة
الى اوضاع فلكية وحركات سرمدية قالوا كما ان المبدأ الفياض
غير متناه في فاعليته كذلك المادة غير متناهية في كونها منفعلة فالمبدأ
الفياض القديم بواسطة تلك الحركة المستمرة التي يلزمها اوضاع
مختلفة غير متناهية موجبة في المادة لاستعدادات غير متناهية
يفيض عليها حوادث مناسبة لتلك الاستعدادات وما اعترض
به من انه لم لا يجوز التخصص بحادث دون آخر بسبب خصوصيات
تلك الحوادث المتلاحقة الى حد معين من حدود تلك السلسلة فلا
يكون حاجة الى محل مدفوع بما ذكر من ان قرب المعدوم الى الوجود
لا يتصور الا بالمحل لانه بالحقيقة صفة له فان المحل هو الذي يقرب
من وجود ذلك الحال فيه على تلك المراتب فان قيل لم لا يقوم القرب
بالفاعل يجاب بذلك الفرق الذي اورده هذا المعترض فليتامل
الامكان الذي يستدل به على المادة هو الذي يكون نسبيا للمقدورية
يدل على ذلك انهم نفوا كون ذلك الامكان عين القدرة بان كون الشيء
مقدورا معلل بذلك الامكان والعلة مغايرة لمعلولها وهو جوابه
ان المصنف بنى كلامه هذا على ما سبق من ان كل ممكن فهو حادث حدوثا
زمانيا   ولقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان
هذا ملحق بالنسخ وقد عرفت حله مقالتهم في حقيقة الزمان ووجوده

واما على تقدير كون الفاعل مختارا فلا كلام حتى اذا جوز من الفاعل
المختار ترجيحه لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع اليه واما اذا
لم يجوز ذلك فلا فرق بين الموجب بالطبيعة بلا شعور وبين الفاعل
بارادة واختيار اذا كانا قديمين فان حدوث الحادث منهما يحتاج
الى سلسلة الحوادث المتعاقبة على ما تقرر فى طريقة الاستدلال
شرع فى الفصل الثانى الذى هو فى الماهية قدم مباحث الوجود
والعدم وما يتعلق بهما من الكيفيات اعنى الوجوب والامكان و
الامتناع والقدم والحدوث على مباحث معروضهما اعنى الماهية لان
البحث عنهما من حيث انهما صالحة لمعروضية احدهما وهى بهذا الاعتبار
متاخرة عنهما نوع تاخر يطلق غالبا على الامر المتعقل اى الحاصل
فى القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا فى الذهن ومن ثم قيل
لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما يطلقان غالبا على الماهية
مع اعتبار الوجود اى الخارجى فانه المتبادر عند الاطلاق فلا يقال ح
ذات العنقاء بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد يستعمل هذه الالفاظ
الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل اى الوجود حيث لم يوجد
فى الخارج ما يطابقها فان كون الانسان مثلا ماهية اى مقولا فى جواب
ما هو امر لا يعقل الا فى الدرجة الثانية عارضا له فى الذهن ان
لكل شى فرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو الحقيقة الجزئية يسمى هوية
وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود ايضا والحقيقة الكلية يسمى ماهية ثم
الحقيقة اما ان لا تقاس الى امور داخلة فيها والى امور خارجة عنها
والخارجة اما عارضة لها واما مباينة اياها فهذه اقسام ثلثة و
القسم الاخير لا التباس فيه فان تلك الامور المباينة للماهية مسلوبة
عنها على معنى انها ليست نفس الماهية ولا اجزاء منها ولا عارضة لها
واما القسم الثانى اعنى قياسها الى امور عارضة لها فحاصله ان الماهية
ليست شيا من تلك العوارض بمعنى ان شيا منها ليس نفس الماهية

ولا داخلا فيها لا بمعنى انها ليست متصفة بشى منها فانها يستحيل خلوها
عن المتقابلات بل لا بد من اتصافها بواحد من المتقابلين واما القسم
الثالث اعنى قياسها الى امور داخلة فيها فكان الثانى فى احد السلبين
فقط فيقال ان الماهية ليست شيا من تلك الامور الداخلة فيها على معنى ان
شيا منها ليس نفسها لان الداخل فى الماهية لا يكون نفسها من حيث هو
داخل فيها وان كانت عينها بحسب الخارج فى بعض الماهيات فذلك يكون
يكون باعتبار اخر على ما حقق فى الاجزاء المحمولة وبالجملة اذا لوحظ ماهية
فى نفسها ولم يلاحظ معها شى زائد عليها لم يكن الملحوظ هناك الا الماهية
وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن العقل بمجرد هذه الملاحظة
ان يحكم باتصاف الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج فى ذلك الى ان يلاحظ
امرا لم يكن ملحوظا فى تلك الحالة لا مجملا ولا مفصلا فظهر ان تلك الامور
ليست للماهية فى حد ذاتها فليست نفس الماهية ولا داخلة فيها والا لما احتيج
الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شى منها عينها او داخلا فيها لما امكن
اتصافها بما يقابله كما بينه واما كونها ماهية فبذاتها لم يرد بذلك
مفهوم الماهية فانه امر زائد عليها يعرض لها فى العقل كما مر بل اراد ما صدق
عليه هذا المفهوم كما نبه عليه بالمثال يكون مقابلا للانسان مع الكثرة
يعنى انه لا يصدق على شى واحد من جهة واحدة انه انسان واحد وانه
انسان كثير وكذا اراد بقوله يكون ضد للانسان مع العموم ان الانسان
الخاص والانسان العام لا يتصادقان الخ وان الانسان من حيث هو
ليس الا الانسان اى اذا جرد النظر الى الماهية الانسانية ولم يلاحظ معها
ما لا يندرج فى هذا النظر لم يكن هناك الا تلك الماهية وما هو داخل فيها
فان سئلنا بطرفى النقيض انما قال بطرفى النقيض اذ هناك يستحق
الجواب قطعا باختيار احد شقى الترديد وهو السلب واما اذا سئل
بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف
او لا الف فلا يستحق به الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقى الترديد

من ح

خطة

خط

معا فنقال ليس الانسان من حيث هو بالالف ولا الالف
المهية قد يوجد تارة من حيث هى محذوف عنها جميع ماعداها بحيث
لو انضم اليها شئ فيه لكان زايدا عليها الى قوله يسمى المجردة والمهية
بشرط لا اعلم ان قوله المهية بشرط لا شئ يستعمل عندهم بمعنيين احد هما
ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ماعداها من الامور الزايدة عليها
سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها والمهية بشرط لا بهذا
المعنى مما يستحيل وجودها فى الخارج اذ لو وجدت فيه لكانت
معروضة للتشخص والوجود الخارجى وهما من الامور الزايدة
عليها اللاحقة بها فلا يكون مجردة عنها واما وجودها فى الذهن
فسياتى بيانه حاله وهذا المعنى هو المستعمل فى مقابلة المهية المخلوطة
والمطلقة فى مباحث المهية والمعنى الثانى هو ما يراد بقولهم المهية
بشرط لا جزو مادة وهو ان يعتبر انضمام شئ اخر اليها لا من حيث هو
داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث انه امر زايد عليها وقد حصل
منهما مجموع لا يصدقان عليه بهذا الاعتبار وهو مثلا الحيوان
بشرط لا جزو لمهية الانسان ومادة لها وسينكشف لك حقيقته
فى مباحث الاجزاء المحمولة ان شاء الله وهذا المعنى الثانى لا ينافى
الوجود الخارجى فالمعنيان متخالفان قطعا وكيف لا والتجرد
المستلزم لاستحالة الوجود الخارجى ينافى انضمام شئ اخر الى المهية
والجزئية يستلزم ذلك الانضمام قطعا واذا عرفت ذلك يتبين
لك ان قوله محذوف عنها جميع ماعداها قد تم به المعنى الاول وان
قوله والمهية بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج اراد به انها باعتبار
حذف جميع ماعداها مطلقا لا يوجد فيه واما قوله بحيث لو انضم اليها
شئ منه الخ فهو معتبر فى المعنى الثانى دون الاول ففى العبارة مسامحة
فليتامل لا يقال المعتبر فى المعنى الثانى هو الانضمام حقيقة والمذكور
ههنا الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة لعرض الانضمام وما يترتب

عليه من انه يحصل منها كل مجموع لا يصادق بعينه وبين اجزائه فى المعنى
الاول اللهم الا ان يعنى بالتجرد التجرد بحسب اللواحق الخارجية
فقط وح يكون موجودة فى الذهن وهذا مما لا شك فيه فان المهية يجوز
ان يوجد فى الذهن معراة عن العوارض الخارجية باسرها واما وجودها
فيه مجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية مطلقا فقد حكم الشارح
باستحالته لان الوجود الذهنى من العوارض قطعا ولا يتصور تعريتها
عنه موجودا فى الذهن ولذلك اشار الى تاويل ما فى المتن بقوله اللهم
الا ان يعنى الخ وقد نوقش فى هذا الحكم بان الذهن من الخارجية
كما امران يعتبر كل شئ حتى عدم نفسه فله ان يعتبر المهية معراة عن العوارض
الذهنية وان كانت معها غير خالية عنها بحسب نفس الامر ولذلك
امكن للعقل على المهية المجردة بين العوارض مطلقا باستحالة و
وجودها فى الخارج لا يتصور حكم على شئ من غير ان يتصور ويحصل فى
الذهن وهذا اقرب مما قالوه من ان المعدوم مطلقا اى ذهنا وخارجا
قد يعرض له الوجود الذهنى فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار
وجوده فى الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فنقول ههنا ايضا
المهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهنى فهى من حيث وجودها فى الذهن
قسم من المخلوط ومحكوم عليها وكذا الحال فى المجهول المطلق فانه باعتبار
حصوله فى الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم
بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقد
يوجد المهية من حيث هى هى من غير التفات الى ان تقارنها شئ او لا
بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو يسمى المهية لا بشرط شئ قد توهم
بعض الناس يجوز كونه قسما من نفسه متمسكا بان القوم جعلوا المهية
منقسمة الى المهية المجردة اعنى المهية بشرط لا شئ والى المهية المخلوطة
اعنى المهية بشرط شئ والى المهية من حيث هى هى اعنى المهية لا بشرط
شئ ولا شك ان المهية من حيث هى هى نفس المهية التى جعلت موردا

القسمة الى هذه الاقسام الثلثة فقد جعلوا الشيء مقسما الى نفسه
والى غيره وهذا التوهم بط قطعا لان القسم للشيء لا بد وان يكون
مغايرا له في الجملة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا بل لا بد ان
يكون اخص منه اما مطلقا او من وجه على ما قيل ثم التحقيق انه
يجب كونه اخص مطلقا والقول بان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض
والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان الابيض والحيوان
الاسود لا الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان
من وجه كلام ظاهري لان حاصل التقسيم ضم مختص الى مشترك كما
وقع قسما الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا
الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان
ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص
مطلقا من الحيوان واعلم ان خصوص القسم ان كان بحسب الصدق
فلا كلام فيه وان كان بحسب المفهوم فقط كما اذا قسم الانسان بالقسمة
الاعتبارية الى الانسان الكاتب بالامكان والانسان الضاحك بالامكان
ففيه نوع حزازة اذ فيه شائبة جعل الشيء قسما لنفسه نظرا الى اتحاد
القسم ومورد القسمة مناك ذاتا وذلك التمسك بط ايضا فان
القوم لما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض بها من الاعتبارات
لازمة كانت او مفارقة اشاروا الى ان الماهية بالقياس الى تلك
الاعتبارات ثلثة احوال احدها ان يعتبر تجردها عن تلك الاعتبارات
باسرها وثانيها ان تقيد بشيء منها وثالثها ان لا يلتفت الى شيء من
التجرد والتقييد فليس في كلامهم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
فان قلت عدم الالتفات الى التجرد والتقييد امر زائد على
الماهية فقد اعتبر معها فجاز ان تجعل الماهية المعتبرة مع هذا الامر
الزائد قسما منها قلت هذا الامر الزائد انما اعتبر في العبارة مع
المفهوم دون ما هو المقصود اعني ما صدق عليه مفهوم الماهية كما

مثلا وتحريره ان قولك الماهية من حيث هي هي العبارات بيان للاطلاق
نفيا لتوهم التقييد لا تقييد بالاطلاق وعدم التقييد والفرق بين
لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا
جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وقد اعترض عليه بان اريد
به ان الحيوان جزء له في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد
به انه جزء له في العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية
لا يجب ان تكون موجودة في الخارج اولا يرى ان العمى جزء لمفهوم
هذا الاعمى لا لذاته الموجودة في الخارج قلت للمعترض ان تقول كذلك
الحيوان جزء لمفهوم هذا الحيوان لا لذاته المشخصة الموجودة في
الخارج او مع قيد وتعود الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية
من حيث هي فيحصل المط او لم ينته ويلزم التسلسل ورد عليه
بانا نختار مثلا الحيوان الذي هو جزء هذا الحيوان هو الحيوان مع
قيد قولك فتعود الكلام في الحيوان الذي هو جزء الحيوان مع قيد
فان كان مع قيد لزم التسلسل قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان
جزء الحيوان مع قيد الحيوان مع قيد اخر وهو ممنوع بل جزء الحيوان
مع ذلك القيد بعينه وايضا لو ثبت كون الحيوان جزءا من هذا
الحيوان لكفى في اثبات هذا المط لان جزء الموجود موجود و
الكلي الطبيعي ليس الا الحيوان فباقي المقدمات مستدرك
قطعا والا يلزم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية
بالفعل قيل عليه اي دليل قائم على استحالة تركبه من امور غير
متناهية لا يقال الدليل على استحالته انه يؤدي الى التسلسل
في جانب العلل لان تلك الجملة التي لا تتناهى اذا عزلنا منها
جزءا واحدا كان الباقي منها غير متناه تحتاج تلك الجملة اليه ثم
الباقي اذا عزلنا منه جزءا اخر كان الباقي منه غير متناه ويكون
الباقي الاول مفتقرا الى الباقي الثاني وهلم جرا الى غير النهاية

لانا نقول شرط بطلان التسلسل فى العلل ان يكون محققة الوجود
فى الخارج وما ذكرتم ليس كذلك فان كل واحد من افراد تلك
السلسلة ليس موجودا واحدا حقيقيا بل هو امور متعددة اعتبرت
شيا واحدا   والكلى الطبعى هو الطبيعة التى اذا حصلت
فى العقل عرض له الكلى لا ان الكلى يعرض لها فى الخارج اقول اعلم
ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها فى الخارج للموجودات
الخارجة بناء على ما ذكره من لزوم الاتصاف ذات واحدة
بعينها فى زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون
الكلية عارضة فى الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع
المتقابلات انما يمتنع فى الذات الواحدة الشخصية دون الذات
الواحدة النوعية او الجنسية قال فالطبيعة الانسانية مثلا
موجودة فى الخارج ومشتركة بين افرادها وهى فى كل فرد منها معروضة
لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض
والعارض معا ليلزم اشتراك تشخص واحد بعينه بين امور كثيرة
بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل
موجود فى الخارج هو بحيث اذا نظر اليه فى نفسه مع قطع النظر عن
غيره متعينا فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه بداهة فلو كانت الطبيعة
الانسانية موجودة فى الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها
فى الخارج متعينة فى ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها
موجودة فى الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك
يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة
جزئية فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها اولا ترى ان الصورة
الموجودة فى الذهن من زيد مثلا يمتنع ان يكون نفسها موجودة
فى اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى
المطابقة كما بينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل

احد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة وبما
طابقتها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين شيئين
فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هى مطابقة
العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر فى ذلك ان الامور
الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال
المقتضية للارتباط بغيرها فكان هذا المعنى معتبر فى مفهوم الكلية
فهى مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية
او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها   والمعنى المطابقة
انها اذا سبق الخ قد شبه ذلك بعشرة خواتم منقوشة بنقش
واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش
فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى
الشمعة خاتم غير الذى ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل فى الشمعة
هو ذلك النقش بعينه وقد يعتبر فى المطابقة مع المعنى المذكور شى اخر
وهو ان تلك الصورة لو فرضت موجودة فى الخارج فان تشخصت بتشخص
زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه وهكذا
الحال بالنسبة الى ساير افرادها وهذه المطابقة ظاهرة فى
الصور النوعية وفى غيرها انما يظهر اذا قيست الى حقيقتها الموجودة
فى افرادها واعلم ان اثبات الكلية للصور المعقول بمعنى المطابقة
التى زيد فيها ذلك الشى الاخر انما ياتى على مذهب من قال ان
الحاصل فى الاذهان هو ماهيات الاشياء كما سبق تحقيقه و
اما من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المخالف لها
بالحقائق فيقتصر فى المطابقة على ما ذكره الشارح او نقول
انما وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها امر كلى على ما
هو المشهور والثانى اليق بمذهبه كما لا يخفى بقى هاهنا بحث وهو انه
اذا سبق الى النفس واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة

كلية مطابقة لامور كثيرة بل لابد ان يجرد ذلك التشخص عن تشخص
المانع من مطابقة الكثيرين حتى تحصل في النفس صورة عقلية مطابقة
لها فكل تشخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض
لها فان كان العارض والمعروض ممتازين في الوجود الخارجي كان
المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى تتصور عروض ذلك
العارض له في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته كان صورته
كلية بل في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل في
العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج
الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة
من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى وقال فان قلت كون الحيوان مثلا موجودا
ضروري لا يمكن انكاره قلت الضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان
صدق عليه الحيوان موجود واما ان الطبيعة الحيوانية موجودة فممنوع
فضلا عن كونه ضروريا فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع
في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة
في الخارج مشتركة بين افرادها فلزمه ان يكون الامر الواحد بالتشخص
في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب
ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد
ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته بالكلية
بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر آنفا وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك
بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع
الكلية منتزعة عنها فلا نزاع الا في العبارة واما من قال ان الطبيعة
الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فيحتاج الى من يكثرها
فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل

فهو تشخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج صح

واحد منها عين تلك الطبيعة فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد
ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة
كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها
وهو باطل بداهة وانما اطنبنا الكلام في توضيح هذا المقام كل الاطناب
لتكون على بصيرة منه فانه من مداحض الافهام ومزالق الاوهام
واما باعتبار انها صورة في نفس جزئية فهي جزئية متشخصة وذلك لان
الصورة اذا ارتسمت في محل شخصي تحسب تشخص محلها وامتازت
عن جميع ما عداها وامتنعت من ان يكون هي بعينها مشتركة بين كثيرين
كالموجود الخارجي المتعين في ذاته الممتنع عن قبول الاشتراك فيه الا
ان الموجود الخارجي لا يعرض له الكلية اصلا والصورة العقلية
يعرض لها الكلية بالمعنى الذي سبق تقريره وتوضيحه مندرجة
تحت كلي آخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى وذلك اعني
الكلي الآخر الصادق عليها كمفهوم الصورة العقلية وما يساويه
من المفهومات الصادقة على الصور الذهنية فقط وكذلك تندرج
الصور العقلية تحت المفهومات العامة الشاملة للامور الخارجية
والذهنية كمفهوم الشيء والممكن العام لكان ذلك الكلي ايضا
صورة مختلفة فتلك الصورة ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت
كلي آخر وهلم جرا فقد يتوهم من هذا السؤال والجواب ان للعقل
ان يعتبر هناك مفهومات كلية لا الى حد متغايرة في انفسها بعضها فوق
بعض وليس ذلك بلازم فانك اذا اعتبرت صورة عقلية معينة
كصورة الانسان مثلا واعتبرت معها صورة الفرس مثلا واعتبرت
انهما مندرجان تحت مفهوم الصورة العقلية وحكمت بان هذا المفهوم
اذا ارتسم في النفس كان ايضا صورة عقلية مندرجة تحت مفهوم
الصورة العقلية لم يكن هناك كليان متغايران مفهوما بالذات بل
بالاعتبار ولزوم التسلسل جار على تقدير تغاير تغاير الكليات

تشخصت صح

المتصادقة ذاتا واعتبارا ولا استحالة في كون الشي باعتبار اخص
منه في نفسه ولو سمي المهية لا بشرط شي بالطبيعة الى قوله انسب
يعني ان المشهور فيما بين القوم هو ان المهية لا بشرط تسمى كليا طبيعيا
لكن الاولى ان تسمى المهية لا بشرط طبيعة لانها طبيعة من الطبايع
اي حقيقة من الحقايق ومهية من المهيات وان تسمى الصورة
الحاصلة من المهية في العقل كليا طبيعيا وذلك لان تلك الصورة منسوبة
الى الطبيعة التي هي المهية من حيث هي ومعروضة لمفهوم الكلي فتسمية
الصورة العقلية بالكلي الطبيعي انسب لاتصافها بما هو مفهوم
هذا المركب دون المهية لا بشرط اذ لا يظهر فيها معنى النسبة
الى الطبيعة وليست هي ايضا متصفة بالكلية انما المتصف
بها الصورة الحاصلة منها في العقل والذين يسمون
معروض الكلي بالكلي الطبيعي الظاهر انه تعالى والذين يسمون
المهية لا بشرط بالكلي الطبيعي لم يمكنهم ان يستمروا على هذا
الاصطلاح الذي اشرنا اليه هو ان نطلق الكلي الطبيعي على
الصورة الحاصلة من المهية في العقل وان تسمى المهية من حيث
هي طبيعة ومقصود الشارح بذلك بيان امتناع حمل كلام القوم
ما ذكره من الانسب فان حكمهم بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
مانع منه قطعا وهي غير موجودة في الخارج فقيل عليه لم لا
انها من حيث طبيعتها غير موجودة في الخارج وهي بهذا الاعتبار
كلي طبيعي لا من حيث انها موجودة في الذهن وهو مدفوع بان من
يصطلح على ذلك الانسب لا يطلق الكلي الطبيعي الا على ما له انتساب
الى الطبيعة وهو معروض بالفعل للكلية وما هو الا تلك الصورة
العقلية من حيث انها موجودة في الذهن وهي بهذا الاعتبار
لا توجد في الخارج فلا يكون للكلي الطبيعي على هذا الاصطلاح
موجودا في الخارج فمن حكم بوجوده لم يكن في الخارج حمل كلامه

هو

على هذا الاصطلاح وهو الخ لانه يعرض للصورة العقلية
ولم يكن في الخارج صورة يطابقها هذه دعوى بديهية يجزم العقل
بها بعد تصورات اطرافها على ما ينبغي وما ذكر في صورة الاستدلال
لم يتعد الا التنبيه عليها فلا يرد عليه اعادة الدعوى بعبارة
مفصلة كما لا يخفى وقس على ذلك نظايره في مواضع شتى مما تقدم
او تاخر لان كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل قيل
ان اراد بالواحد بالفعل الواحد الحقيقي فما ذكره ممنوع لجواز
ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد غير متناهية
فلا ينتهي الانقسام الى واحد حقيقي ورد ذلك بانه لا معنى للكثرة
في الحقيقة الا التالف من الاحاد الحقيقية واما الواحد
المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه
في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركب من تلك الاحاد الاعتبارية
مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية والا
لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا و
هو مجح بداهة ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة ان فسر
البسيط بما لا اجزاء له بالفعل فهذا الكلام مستدرك لان وجود
الاجزاء بالقوة لا ينافي البساطة على ذلك التفسير فلا حاجة الى
نفيه وان فسر بما لا اجزاء له اصلا لم يكن مستدركا لكنه لا يتم انتقاضه
بالاتصال الجسمي الواحد في نفسه مع قبوله للانقسام والحل ان قبول
الانقسام لا يقتضي تقوم الشي في نفسه بتلك الاجزاء المفروضة فيه
نعم يقتضي ان يكون هناك تقوم متفرع على فرض الانقسام فيكون
ذلك التقوم ايضا فرضيا ولا استحالة فيه فانه ليس في الخارج
شي هو بسيط او تركب اعترض عليه بانه مجرد دعوى بلا دليل و
ليست بينة بذاتها فلا بد من برهان عليها وقد نبهناك انها على ما
هو الحق فيها وفي نظايرها ولا بد من رعاية الانصاف في تسليمها و

رد ما هو ولا التمسك به لاحتجب الحق في كثير من مواضعه
لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب
هذا انما يتم على تفسيره للبسيط الاضافي بما هو جزء لغيره ان
لو كان كل بسيط حقيقي جزء الغيره وليس كذلك فان الواجب
تع منزه عن ان يكون جزء لغيره ولو فسر البسيط الاضافي بما
يكون اقل جزء من غيره مطلقا وحمل على معنى انه اما لا جزء له
اصلا او له اجزاء فذلك الغير لينتم لكنه تعسف قبيل ويستقيم الكلام
بان يراد بالمركب ما هو اعم من الحقيقي والاعتباري فان كل
بسيط حقيقي حتى الواجب تع يمكن ان ينضم مع غيره ويعتبر مركب
منهما لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه محال لا يكون
مركبا حسيا فعلى هذا جاز ان يكون بسيط حقيقي هو جزء من غيره
ولا يعتبر الفعل اضافته الى كله فلا يكون البسيط اضافيا فالاتم
الظاهر ان النسبة بين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين
مساواة فان كل مركب حقيقي لابد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا
اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء سواء كان له جزء او لا البسيط
اضافي بالقياس اليه . اي كما يتحقق حاجة المركب سواء
كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان
العارض للمركبات والبسائط فكما يحتاج الى جعل الجاعل اي
الى تاثير المؤثر فيهما ولا ينبغي لعاقل ان يتوهم استغناء ممكن
موجود عن فاعل يوجده ويحققه ثم الاثر الحاصل في الخارج
من جعل الجاعل او تاثير الفاعل هو ذوات الممكنات لا وجوده
فلذلك قال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها
ومنهم من قال ليست الماهيات مجعولة على معنى انها في انفسها
ليست مجعولة سواء كانت بسيطة او مركبة بل هي مجعولة باعتبار
وجوداتها فان السواد مثلا يحتاج الى جاعل يجعله سوادا فانه

اقل من اجزاء هو

كلها د

كان ذا امر غير معقول قطعا بل الى جاعل يجعله موجودا فليست الماهيات
في انفسها مجعولة ولا وجوداتها في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ايضا ان ينازع
فيه وقد سبق تحقيقه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات
بهذا المعنى وبين اثباتها لها بما بيناه انه الحق الذي لا يتوهم
بطلانه وذهب طائفة الى ان المركبات مجعولة دون البسائط
فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل
بلا شبهة لان المجعولية بالمعنى الاول ثابتة لهما معا وبالمعنى الثاني
منفية عنهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر ان ماهية المركب محتاجة
في حد ذاتها الى انضمام بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها
حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض دون
ماهية البسيط اذ لا يتصور فيها مجعولية في حد ذاتها فالمركب و
البسيط يتشاركان في المجعولية بحسب الوجود والحاجة اليه
التاثير ويتمايزان ان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط فلا شبهة في صحته ولا يتجه عليه ان البسيط
قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل كما لا يخفى وح نقول قولهم
الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى
وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكنات دون الواجب
والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى
عنه الوجوب والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان بل ارادوا
به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما
ذكره الشارح من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي انتسابه في
حد ذاته وبما حققناه لك يتضح عندك ان الاقوال الثلثة كلها صحيحة
واما الاحتمال الرابع وهو ان يكون البسيط مجعولا دون المركب
فلم يقل به احد لظهور فساده هذا وقد قال بعض الفضلاء ان هذه

المسلة من المداحض ونحن نشث اقدامك عنها باشارة خفية اليا
تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود
الذهني رءوا ان عوارض المهيات ثلثة اقسام قسم يلحق المهية من
حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة فلا يتصور خلوها
للاربعة عن الزوجية في الخارج لا في الذهن حتى لو فرض اربعة غير زوج
لم يكن اربعة وقسم يلحقها باعتبار الوجود الخارجي كالتناهي والحدوث
للجسم فانهما لا يلزمان مهيته بل وجوده الخارجي حتى لو تصور جسم غير
متناه او قديم لم يكن ذلك تناقضا وتصور جسم غير جسم يلحقها باعتبار
وجودها الذهنية كالذاتية والعرضية ونظايرهما فنبهوا على ان
المجعولية من لوازم الوجود الخارجي لا من لوازم المهية فلو تصور
انسان غير مجعول لم يكن الا انسانا واراد وا بالمجعولية الاحتياج
الى الفاعل وقال بعضهم ان المجعولية واراد وا بها الاحتياج ايضا
الغير يلحق المهية المركبة من حيث هي هي فان احتياجها الى جزئها لحقها
لذاتها وقال بعضهم المهيات كلها مجعولة وارادوا عروض المجعولة
لها في الجملة اي اعم من ان يكون عروضها لنفس المهية او الوجود
واعم من ان يكون الاحتياج الى الفاعل والى الجزء هذا ما قال و
فيه بعد لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها او من لوازم وجو دها
الخارجي والذهني جار في كثير من اللوازم فليس لتخصيصه بالمجعولة
كثير فائدة وايضا كما ان المهية محتاجة الى الفاعل في وجودها
الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني سواء اتحد الفاعل
فيهما او تعدد فيكون المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم
المهية مطلقا وان ميد المجعولية بالاحتياج في الوجود الخارجي الى
الفاعل كان الكلام صحيحا والبعد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله
الامام الرازي من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست
نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل ان المهية لا واحده

ولا

ولا كثرة   كل واحد من البسيط والمركب قد يتقوم بنفسه بمعنى
قيام الشي بنفسه كما اشار اليه الشارح انه لا يتقوم بغيره لا ان للشي
قياما حقيقيا بنفسه كما ان له قياما حقيقيا بغيره وكل ما قام بنفسه ان
كان ممكنا كان جوهرا وكل ما قام بغيره ان كان ذلك الغير مستغنيا
عنه كان عرضا والا كان جوهرا ايضا   وعدمه علة لعدم الكل
تامة قيل يلزم ذلك ان يكون لشي واحد بعينه وهو رفع هذا الوجود المعين
علل تامة بعدد اجزاء هذا المركب وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل
تامة على واحد بالشخص المستحيل ان يتوارد علل تامة موجودة معا
لا ان يتوارد عليه على سبيل البدل لانا نقول البرهان الدال على الاستحالة
شامل للقسمين ما فان يستحيل جزما ونحن نقول ذلك البرهان
انما يدل على ان الواحد الشخصي لا يمكن ان يكون له علل تامة
مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها
فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء تامة
لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم
جزء من المركب في زمان ولم يعدم من ذلك الزمان ولا قبله
جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم
المركب واذا عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيء من
هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما
علة تامة لشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء وعدم تاخره زمانا
عن شي من عدمي هذين الجزئين واذا عدم جميع اجزائه معا
كان جميع الاعدام معا علة تامة له بشرط عدم تاخره عن شي من
اعدام اجزائه فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا
يمكن اجتماعها وظهر من ذلك انه اذا عدم المركب لعدم جزء منه
لم يمكن ان يعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا
باعدام الاجزاء بل جار في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم

الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا
علة تامة لعدم المعلول البسيط ووجه النقض ما نبهت عليه
وانما قيدنا بالبسيط اذ في المركب لابد من عدم شي من الاجزاء المعلول صح
والا لم يكن المركب معدوما فلا يكون شي من تلك الاعدام
المذكورة علة تامة لعدم المركب فان قلت اذا عدم الفاعل
مع جزء من المركب في زمان معا فالعلة التامة لعدم المركب
ماذا قلت هي عدم الجزء وحده ان لم يكن لعدم ذلك الفاعل
مدخل في عدم ذلك الجزء والا فالمجموع المركب من عدمهما وعدم
الجزء على هذا التقدير والاخر علة قريبة مستلزمة وان لم يكن
علة تامة حقيقة هذا وقد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم
المركب ولهذا يمتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية
بخلاف العلل الفاعلية والشرائط فانه يمكن تصور ارتفاعها
مع بقاء الماهية وان كان المقصود مستحيلا وكذا الحال في لوازم
الماهية كالفردية للثلثة يلزم هذا القائل ان لا يكون عدم
المركب الواحد الشخصي واحدا شخصيا بل متعددا كل واحد
منها هو عين عدم جزء واحد من ذلك المركب ويجوز اجتماع
تلك الاعدام دفعة ومتعاقبة وقد يلزمه زاعما ان عدمه بعدم
هذا الجزء مغاير عدمه بعدم الجزء الاخير ولهذا قال صح ان
يجامع احد العدمين ما يمتنع ان يجامعه الاخر ولا يمكن التزامه
تعدد عدم البسيط الشخصي بتعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس
عدمه عين تلك الاعدام تقسيم بتعدد اضافته اليها وذلك لا يوجب
تعدده في نفسه فالاجزاء متقدم على المركب اي كل واحد
منها متقدم عليه تقدما بالطبع لكن بالنسبة الى جزء واحد
يعني ان المتقدم على عدم المركب هو عدم جزء واحد لا بعينه
لا عدم كل واحد من اجزائه وهذا التقدم بالعلية فالفرق بين

تقدمي وجود الجزء وعدمه من وجهين وقد يتوهم مما ذكر من ان المتقدم
بالعلية على عدم المركب هو عدم جزء واحد لا بعينه لا عدم كل واحد
من الاجزاء ان العلة التامة لعدم المركب هو هذا الامر الكلي
اعني عدم جزء لا بعينه ولا تعدد فيه فلا يصح قوله وعدم كل واحد
من الاجزاء علة تامة لعدم المركب ولا يرد ذلك الاشكال اعني
تعدد العلل التامة للواحد الشخصي حتى يحتاج الى التفصي عنه
وهذا التوهم لا يجدي نفعا لان ذلك الامر الكلي لما كان مجعا في
افراد متعددة وكان تحققه في ضمن اي واحد منها بدلا عن الاخر
كافيا في تحقق المعلول كان الاشكال باقيا بحاله وتقدم الجزء
على الكل علة لغنى الجزء عن سبب اخر يحققه عند تحقق الكل وصفوا
الجزء بانه غني عن السبب ولم يريدوا بذلك ان الجزء لا يحتاج
في تحققه الى سبب اصلا لان الممكن لا يستغني عن السبب بل
ارادوا ان الجزء مستغن في تحققه عن سبب خارج عن سبب
الكل لان ما هو سببه اما ان يكون عين سبب الكل وداخلا
فيه وذلك لان ما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه الكل قطعا
فاما ان يكون كافيا في تحقق الكل اولا وعلى هذا فلوازم الماهيات
لا يوجد فيها هذه الخاصة لانها محتاجة الى سبب خارج عن
سبب الماهية وهو نفس الماهية او ارادوا انه حال تحقق
الماهية لا يحتاج الى سبب يحدده فيحققه كما ذكر في الشرح وعلى هذا
فلوازم الماهيات تشارك الاجزاء في هذه الخاصة فانها لا تحتاج
ايضا الى سبب يحدده حال تحقق الماهية لان ذلك يفضي الى تحصيل
الحاصل كما في الاجزاء واما العوارض التي لا تلزم الماهية فهي محتاجة
الى سبب يمكن ان يحدده حال تحقق الماهية فيجعلها متصفة بتلك العوارض
وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء بين الثبوت يعني البين
بالمعنى الاخص وهو ان لا يمكن تصور الماهية الا مع تصوره متصفة به

وهو الذي عبر عنه في خواص الذاتي بوجوب الاثبات
فيحصل للجزء خواص ثلث هذا والكلام بظاهره يقتضي ان يكون
الخاصة الاولى للجزء مطلقا وهي التقدم والخاصة الثانية للجزء
الخارجي وهو الاستغناء عن السبب الجديد بحسب الخارج
والخاصة الثالثة للجزء الذهني وهي كونه بينا والشارح جعل
الخاصة الثانية مطلق الاستغناء عن السبب الجديد الشامل
للجزء الخارجي والذهني وذكر ان الخاصة الثالثة هي امتناع
رفع الجزء المركب على معنى انه اذا تصور الجزء مع تصور المركب
امتنع للعقل ان يحكم بسلب الجزء عنه وهذه هي التي عبر عنها
في خواص الذاتي بامتناع السلب وذلك انهم عدوا للذاتي
خواص ثلثا الاولى امتناع الرفع والسلب بالمعنى الذي
عرفت انفا الثانية وجوب الاثبات على معنى انه لا يمكن
تصور الماهية الا مع تصور الذاتي مع التصديق بثبوته لها كما ذكر ما
في بعض الكتب قالوا والاولى اعم من الثانية لان التصديق
بثبوت الذاتي للماهية اذا لزم من مجرد تصور الماهية لزم من
التصورين بدون العكس الثالثة وجوب التقدم في الوجو دين
والعدمين على معنى ان الجزء ان كان خارجيا تقدم في الخارج
وان كان ذهنيا تقدم في الذهن وجعلوا الثالثة خاصة مطلقة
والاولى مشتركة بين الذاتي واللوازم البينة بالمعنى الاعم و
الثالثة مشتركة بينه وبين اللوازم البينة بالمعنى الاخص
فان الاولى هي حصول الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد
والثانية هي الحصول من غير سبب جديد قيل تفسير الثانية صحيح
دون الاولى فانها الحصول الموصوف بالتقدم لا غير و ما
ذكره في تفسيرها هو المركب من الاولى والثانية ولا يلزم من كون
المركب اخص من شيء كون جزئه اخص منه وحاصله ان الاولى

هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المستغني عن
السبب الجديد ولا شك ان الحصول الثاني مطلق والاول مقيد بل
منهما مفرد بعد على حده والجواب ان الحصول الموصوف بالتقدم
يستلزم الاستغناء عن السبب الجديد فذلك قيد به وان لم يكن
داخلا في مفهومه واما الحصول المستغني عن السبب الجديد فقد
لا يكون متقدما كما في لوازم الماهية فكل ما يتقدم به المركب
فهو جزء وبالعكس اي كل جزء يتقدم به المركب فلا ينتقض د
بالعلة الفاعلية وذلك لان المركب لا يتقوم بها بل يتقوم منها
وهذا مبني على تفسير تقدم الجزء على المركب بتقوم به وقد رد عليه
بانه لا معنى لكونه جزءا الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى التقد م
ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا وهو بطلان لتقدمه معللة
بالجزئية بل تقدمه عليه كما صرحوا به هو الترتب العقلي الذي سبق
بيانه وذلك مشترك بين الجزء والعلة الفاعلية فالاشكال متوجه
واقول انهم عدوا التقدم خاصة مطلقة للذاتي وارادوا ان
كون الشيء محمولا على المركب متقدما عليه خاصة مطلقة له فباعتبار
الحمل لم يوجد هذه الخاصة في الاجزاء الخارجية والعلة الفاعلية
ايضا وغيرها وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت
بالذاتي على الاطلاق واما جعل التقدم وحده خاصة مطلقة للجزء
مطلقا ففيه ذلك الاشكال وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة
لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم
مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة الثا لثة
المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين
ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ
لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان
جزءا ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان

جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرضوا لبيان
تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ونظر م
الى تلك الاشارة وان الخاصة المطلقة للذاتي هي المجمولة مع التقدم
فتوهم بعضهم من كلامهم انهم عدوا التقدم وحده خاصة مطلقة
للجزء مطلقا ووقعوا في حيص بيص ولنا ان نقول انهم عدوا
كون الشي متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة
للجزء مطلقا ولا انتقاض بالعلة الفاعلية وغيرها والله اعلم
لان اللوازم البينة يصدق عليها بان الخاصتان قد عرفت
ان الاستغناء عن السبب باي معنى يوجد في اللوازم القريبة
الى البينة وهو المعنى الذي ذكر في الشرح وبان معنى لا يوجد
فيها وهو المعنى الذي ذكرناه اولا وهذا ضروري و
ايراد المثال للتوضيح نوقش في ذلك بانا لا نم انه ضروري
بل هو خفي واي فرق بين الحجر الموضوع الى جنب الانسان
وبين العسكر حتى جعلوا الثاني حقيقة مولفة دون الاول فان قيل
للثاني كيفية اجتماعية يستتبع خواص كمقاومة العدو وايقاع
الرعب وغير ذلك فلذلك عده حقيقة مولفة اجيب بان الاول
ايضا كذلك اذ يمكن ان يمنع جريان الماء والهواء وسيلان
التراب اذا وقع جزآه معا في طريقه الى غير ذلك من الخواص
وهذه المناقشة فاسدة جدا لان الكلام في المركب الذي
له وحدة حقيقية كما صرح به الشارح ومعنى ذلك ان اتصافه
بالوحدة وكونه واحدا لا يكون مبنيا على اعتبار اصلا ولا
يشتبه على منصف بعد التنبيه بذلك المثال ان الاجزاء اذا
استغنى بعضها عن بعض من كل الوجوه بحيث لم يكن بينها حاجة
اصلا لم تحصل منها ماهية حقيقية لها وحدة حقيقية واما العسكر
فليس له وحدة حقيقية بل هو عبارة عن مجموع الآحاد الموجودة

وليس

وليس له جزء سواها فيكون ماهيته موجودة في الخارج اذ لا يتصور
عدم المركب الا بعدم شي من اجزائه وبهذا الاعتبار علم ماهية حقيقية
اي موجودة في الخارج يترتب عليها آثار خارجية لكنه ليس لها
وحدة حقيقية بل وحدتها اعتبارية تعرض لها بملاحظة الهيئة
الاجتماعية التي هي امر اعتباري ولذلك قيل في المواقف و
اما العسكر فانه ماهية اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية
كالهيئة الاجتماعية للعشرة وادونه المعجون التمثيل بالعشرة
غير مطابق لما نحن فيه سواء اريد بالعشرة العدد او المعدود لان
الوحدة ان لم يكن موجودة فظ العدد ماهية اعتبارية وان الاصح
كانت موجودة فالوحدات العشرة ليس لها وحدة حقيقية
بل اعتبارية نظرا الى الهيئة الاجتماعية كالمعدودات العشرة
على قياس ما ذكر في العسكر والكلام فيما له وحدة حقيقية كما مر
واما المعجون فقد قيل لا بد فيه من مزاج يستعقب كيفيات
اي آثارا صادرة عنه وانه اي المزاج محتاج الى الاجزاء
الاخر لحلوله فيها واما حدوث الهيئة الاجتماعية بين مفردات
المعجون فقد عرفت انه لا عبرة به فان قيل المعجون جوهر و
المزاج عرض فكيف يكون جزءا منه قلنا يراد بالمزاج ههنا الصورة
الصورة النوعية التي هي مبدا الآثار المختصة بالمعجون و
تابعة للمزاج الحاصل فيه تبعا على كيفيات مفرداته اطلاقا
للمتبوع على التابع مجازا هذا ان اثبتنا للمعجون صورة نوعية
مخالفة لصور مفرداته وان اكتفي فيه بمجرد المزاج واسند
صدور الآثار المختصة به اليه قلنا لا نجوز كون الجوهر مركبا من
جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو
جزء ولا امتناع فيه كما قيل في السرير انما الممتنع ان يحمل عرض
على الجوهر مواطاة وان تركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر

لانه يكون متاخرا عنه وما يكون اجزاءه متقدم عليه
اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج التركيب الخارجي
لا اشكال فيه وهو التركيب من اجزاء غير محمول على المركب
مواطاة انما الاشكال في التركيب الذهني وهو التركيب
من الاجزاء المحمولة على المركب حمل المواطاة فلذلك تحيرت
الاوهام واختلف اراء العلماء فمنهم من قال انه لا معنى
للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد
حصل له معان مستتبعة لمعان اخر فينتزع العقل من تلك المعاني
مفهومات محمولة على ذلك الشي وتلك المحمولات امور ذهنية
ماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات ومن التوابع
هي العرضيات كالانسان مثلا فانه شي حصل له عدة من
المعاني كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس
والحركة الارادية والنطق فصار ذلك الشي باعتبار الاستغناء
جوهرا وباعتبار الابعاد جسما وباعتبار النمو ناميا و
باعتبار الحس حساسا وباعتبار الحركة الارادية متحركا
بالارادة وباعتبار النطق ناطقا ثم ان هذه المعاني
استتبعت معاني اخرى فالجسم استتبع المتحيزية والنامي
المتحركية في الاقطار والحساس النائمة والناطق المتعجبية
والجوع وملكة الصناعات وغيرها فتلك المتبوعات
ذاتيات بها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد
بالماهية سوى ان يكون شي قد حصل له معان تستتبعها صفات
لا يوجد بدونها وهذه التوابع عرضيات اذ ليس لها مدخل
في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض وهكذا حكم سائر
الماهيات المركبة من الاجزاء المحمولة وزعم هذا القائل انه
تسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات

الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعاني الحاصلة للشي
المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشي كان مركبا
من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شي منها محمولا عليه بالمواطاة
ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتية له لان المشتق عن
جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على ما هو
خارج عن الشي لا يكون ذاتيا له كما سنبينه وان كانت خارجة
عنه لم يكن شي منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا
يكون ذاتية له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب واما
تمثيله بالانسان فيرد عليه مع ما سبق ان الاستغناء عن الموضوع
مفهوم عدمي لازم للجوهر الذي هو الجنس عند من يقول به فاذا قيل
الجوهر هو الممكن المستغني عن الموضوع كان ذلك رسما لخاصة
عدمية كما صرحوا به فليس الجوهر ماخوذا من الاستغناء على طريقة
احد النامي من النمو والحساس من الحس ونظائرهما وكذا نقول
ليس معنى الجسم هو مفهوم ذي الابعاد بل هو عارض للجسم الذي عد
جنسا فلا معنى لاخذ الجسم من الابعاد وجعل قابل الابعاد فصلا
للجسم مردود بوجوه مذكورة في مطالها وكيف يصح ان يجعل النامي و
اخواته مع اشتمالها على اعراض ذاتيات لما صدقت هي عليه من الجواهر
وقد صرحوا بان مفهوم الناطق ليس فصلا حقيقة بل دل به على فصل
مجهول الماهية وكذلك الحساس والمتحرك بالارادة فظهر بما ذكرنا انه
لا حاصل لما سماه بالتحقيق وجعله منشاء للسهولة فيما هو معظم اركان
الحكمة وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان
ماهية الانسان مثلا تصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر و
الجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس
نسبة هذه المفهومات اليها على السوية بل منها ما هي خارجة عنها
عارضة لها كالماشي واخواته ومنها ما ليست كذلك كالجوهر واخواته

ثم هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها امور متغايرة
في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن
اما ان تكون صور الشي واحد في حد ذاته او لاشياء متعددة الماهية
وعلى التقديرين الثاني اما ان تكون توجد تلك الماهيات المتعددة
بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد
عليها قد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك
الصور لشي واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا و
وجودا ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة هي عين المركب في الخارج ماهية ووجودا و
ان جعلها في الخارج هو بعينه جعله فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن
فقط الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا
انها موجود في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا الاحتمال الثالث ان تكون تلك
الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وعلى كل واحد من
هذه الاقوال اشكال اما القول الاخير فلان التركيب ح يكون
من اجزاء متباينة بحسب الخارج في الماهية والوجود ومثل هذه
الاجزاء يمتنع حملها على المركب منها بالمواطاة وكذا حمل بعضها على
بعض فان الشي المجتمع من الاشياء المختلفة الذات والوجود يمتنع
ان يقال انه هو بعينه هذا الواحد او ذاك الواحد ويمتنع ان يقال
لبعضها هو الاخر منها فان المتباينين في الماهية والوجود وان فرض
بينهما ارتباط امكن لا يصح ان يقال احدهما هو الاخر بعينه بديهة
وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من ان هذه الاشياء لما اجتمعت
وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض واما القول الثاني وهو القول بتغاير الاجزاء

المحمولة

المحمولة ماهية لا وجودا فلان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة
من تلك الماهيات لزم حلول شي واحد بعينه في محال متعددة وان قام
بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول
الاول باتحادها ماهية ووجودا فلان الصور العقلية المتخالفة لا
يجوز ان تكون مطابقة لامر بسيط في الخارج وقد علم مع جوابه فهذا
القول هو المتصور وعليه المحققون   بل جعل كل منها في الخارج
هو بعينه جعل الاخر وجعل المركب بعينه جعل الاجزاء وذلك لانها
لما اتحدت في الخارج مع المركب ماهية ووجودا وكذلك اتحد
بعضها مع بعض لم تتصور فيها بحسب الخارج الا جعل واحد هو
بعينه جعل المركب وجعل الاجزاء ولم يرد ان الجعل في الكل واحد
مع تعدد الماهية لاستلزامه احد المحالين المذكورين مما ذكره اشا   رة
الى القول فليتامل   ومعنى كونها اجزاء الماهية كونها اجزاء حد   ها
في الذهن ان قيل الحد والمحدود متحدان في الحقيقة فما كان جزءا
لاحدهما كان جزءا للاخر قطعا فالصواب ان يقال معنى كونها اجزاء
الماهية كون لفظها جزءا من اللفظ الدال على حد الماهية اجيب بان الحد
لما اعتبر فيه التفصيل كان نسبة كل واحد من الامور المفصلة
اليه بالجزئية فلا يصح حمل شي من تلك الامور على الحد لان جزء الشي
من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه كما سياتي بيانه واما بالنسبة
الى الماهية الملحوظة اجمالا فلا يلاحظ حقيقة الجزئية بل يوخذ تلك
الامور من حيث هي فيكون محمولة على الماهية كما سياتي ايضا
وبهذا القدر من الاختلاف بين الحد والمحدود لا يوجب اختلا   فهما
في الحقيقة بل هما متحدان حقيقة ومختلفة بذلك الاعتبار الموجب
لامتناع الحمل على احدهما دون الاخر   وبما ذكرنا عنه نقل
هو قايض البصر لما كان فصله المميز له عن البياض مجهول الحقيقة
دل عليه بعارضه الذي هو قابضية البصر على قياس ما ذكره في

الناطق ونظايره ولقايل ان يمنع الملازمة يعنى قوله ولو
كان اللون وجود مستقل ولقابض البصر ايضا وجود اخر لجاز لحوق
اى فصل كان باللون وحيث كان هذه الملازمة مستدلا عليها
كان المنع راجعا الى بعض مقدمات دليلها فان تغاير وجودى
اللون وقابض البصر لا ينافى كون اللون فى وجوده الخاص مشروط
بوجود القابض واذا جامع اللون فصلا اخر كان موجود بوجود
خاص اخر مشروط بذلك الفصل الاخر يمنع استفاء التالى و
هو قوله لجاز لحوق اى فصل كان باللون فانه يجوز ان يتعاقب
على اللون فصول مختلفة ويكون هو مع كل واحد من تلك الفصول
نوعا اخر من اللون كالهيولى التى تتعاقب عليها صور نوعية
وقيل ان الجنس السواد المحسوس لا يتميز عن فصله فى الخارج
هذا دليل ثان على عدم تميز الجنس عن الفصل فى الوجود الخارجى
واتحادهما فى الجعل مزيف كالدليل الاول يلزم ان يكون
احساسا بالسواد بمحسوسين قيل لم لا يجوز ان يكون الامر
كذلك لكن لشدة امتزاجها لا تميز بينهما فتوهم ان يكون هناك
احساسا واحدا اذ لو كان لكل وجود فى الخارج هذا هو
الدليل الثالث على اتحادهما فى الجعل والوجود وهو المرضى و
قد سبق تحقيقه اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر
عن وجوده الخارجى انما هو فى العقل فيحث لا يستلزم جواز
حمل الاجزاء الخارجية كالجدار والسقف على المركب كالبيت
اذا قطع النظر عن الوجود الخارجى ولا شك فى بطلانه اذ لا يصح ان
البيت هو السقف ولا ان يقال البيت هو الجدار سواء لم ينظر
الى الوجود الخارجى او لم ينظر فالصواب فى الجواب ان يقال
معنى الحمل فى الاجزاء المحمولة كما سبق اشارة اليه ان المتغايرين
مفهوما متحدان فى الوجود الخارجى حقيقة او توهما وهذا المعنى

لا يتصور الا مع التمايز والتغاير فى الوجود الذهنى والاتحاد فى
الوجود الخارجى نعم يجب ان يقطع النظر فى حملها على الماهية النوعية
عن الجزئية العارضة لها فى الذهن كما سيحقق هذا وقد اعترض
ايضا بان قوله اذ الماهية من حيث هى هى لا تحقق لها الا فى العقل
يناقض ما تقدم من ان الماهية لا بشرط وهى الماهية من حيث هى هى
موجودة فى الخارج الجنس والفصل قد يكون ماخوذين
من اجزاء خارجة الى اخره هذا كلام مشهور فيما بينهم ولذلك حكموا
بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها
وقال بعض الافاضل ان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة لا
يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس بالماهية المركبة من
الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة فى الخارج وحقق ذلك بانه اذا
تركب من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة فى العقل
فلا شك انه يحصل ماهية ذلك المركب فى العقل ويكون القول الدال
على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس فى الحكمة المشرقية
فلو فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة فتلك الاجزاء المحمولة ان
لم تشتمل على غير المحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة لماهيته ضرورة
ان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء وان
اشتملت عليها فان لم تشتمل على امر زائد فهى تلك الاجزاء بعينها
لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان
كان داخلا فى ماهية المركب كان الحد التام بل حقيقة المركب قابلا
للزيادة والنقصان وهو محال وان لم يكن داخلا فى ماهيته لزم اعتبار
الامر الخارجى فى الحد التام وهو خلف قال والحاصل انه لو كان
المركب اجزاء غير محمولة بمجموعها تمام حقيقة المركب فى العقل كما
انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له ايضا اجزاء محمولة مغايرة
لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموع الاجزاء المحمولة ايضا تمام

حصه المركب في العقل فيكون شي واحد حقيقيا ان المحلل الا في
العقل وانه مح لا يحال المركب من اجزاء غير محمولة مركب من جزء
يخصه كالجزء الصوري ومن جزء من مشترك بينه وبين غيره كالجزء
المادي فالمشتق من الجزء الخاص يكون فصلا ومن الجزء المشترك
يكون جنسا وكل مركب خارجي يكون مركبا في العقل من الجنس
والفصل وان لم يكن العكس الكلي لازما لانا نقول الاشتقاق
يخرج الجزء عن الجزئية لان اعتبار الجزء مع نسبته هي خارجة من مفهوم
الكل لان النسبة بين الشيئين خارجة عنهما والجزء مع الخارج
يكون خارجا ثم الاشتقاق يصحح الحمل فقط انتهى كلامه وهذا
هو المطابق لقواعدهم التي بنوا عليها احكامهم وان لم يطابق
تمثيلاتهم لكنهم يتسامحون في الامثلة وذلك لان الاجزاء المحمولة
لا يخ اما ان يكون بعضها اعم الاولى ان يقال ان الاجزاء المحمولة اما
ان يتصادق او لا والثاني المتباينة كما ذكره بعضهم والاول المتصادقة
وهي اما ان يتساوى او يكون بينها عموم والاول المتساوية و
الثاني المتداخلة فان قيل المراد كما ذكره بعضهم بالمتباينة منها
ما لا يكون بعضها اعم من بعض فيدخل فيها المتساوية فلا حاجة
الى عدها قسما براسها قلنا حينئذ ينبغي ان يعد المتساوية كما
منهم من قال الاجزاء ان صدق بعضها على بعض فهي متداخلة
وعد المتساوية قسما منها فان كان الاول فالعام الجنس
والخاص الفصل فان الفصل مقوم الجنس كما هو المشهور و
يسمى محققة وجار مجرى الصفة للجنس فانه اصل الماهية والفصل
صفة له كالوجود المقول على المقولات العشر فيقال
مثلا الجوهر الموجود فهذا مفهوم مركب من موجود خاص وعارض
عام والموجود مقوم لعارضه مثل النوع الاخير المخصص
بالنوع الاخير او صنف الامر فيه والافضل ماهية تركيب مع عارضها

اقسام المتباينة

الخاص بها المفارق لها مثال لما هو بعد وجوده من الشي المأخوذ
مع احدى علله او من الشي المأخوذ مع احدى معلولاته فيل
العلة والمعلول متضايفان فتركيب الشي مع علته يستلزم تركيب
الشي مع معلوله فالتقسيم مستدرك واجيب بان المقصود كما
عنه العبارة هو انه اما ان يكون يعتبر ذات المعلول من حيث
له اضافة الى العلة او يعتبر ذات العلة من حيث عرضت لها اضافة
الى المعلول فلا استدراك اصلا مثل العطاء فانه فائدة
مقرونة بالفاعل يعني ان مفهوم العطاء قد اعتبر فيه ذات المعلول
باعتبار اضافته الى الفاعل فالداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة
الى الفاعل دونه لكن لا ينفعل الاضافة بدون تعقله وقس
على كثيرا من الامثلة او مع علته المادية كالافطس الذي
هو ذو تقعر في الانف الاولى ان يمثل بالفطوسة التي هي تقعير
في الانف او قد اخذ فيها الشي الذي هو التقعر مع قابله الذي هو
هو الانف واما ذو التقعر فليس الانف قابلا له بل كالانف
او العدم اما ان يكون كلها وجودية الوجودية هي التي لا
يكون في مفهومها سلب والعدمية ما يكون في مفهومها سلب و
فاعترانه لا يجوز ان يكون جميع الاجزاء عدمية لان السلب لا
يتصور الا مع الجاب كالجسم المركب من الهيولى و
الصورة قد يقال ان هذا مركب من الشي مع علته الصورية او
من الشي مع علته المادية فلا يكون الامثال مطابقا لاقسام القسم لا
بحكمه فان قيل هو موضوع بما عرفت من ان المراد من تركيب الشي
مع احدى علله ان يعتبر هو من حيث عرضت له اضافة الى احدى
علله وليس الامر هنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى
التي معها الصورة ولا الصورة التي هي الهيولى بل هو عبارة عن
مجموعهما معا فكذا ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشي مع

غير علة ومعلولا لانه ان يوجد هو من حيث عرضت له اضافة الى ذلك
الغير وليس في الجسم والعدد والعفة والبلغة كذلك فلا يكون هذه
الامثلة مطابقة فتامل ومن الترتيب الذي هو اضافي يعني
به ترتيب قطع الخشب على وجه يحصل به الصورة السريرية واعلم
ان هذه الاقسام انما هي للمبهمة مطلقا اعم من ان يكون حقيقتها عسا ازه
واما المبهمة الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجوده ولا يجوز بينهما د
العموم من وجه ولا المساواة على ما قيل اجزاء المهية قد
يوجد من حيث انها مواد ظاهر هذا الكلام يشعر بان ما ذكره جار
في الاجزاء مطلقا سواء كانت متميزة في الخارج او في الذهن و
ليس الامر كذلك فان الاجزاء المتمايزة في الوجود الخارجي لا يمكن
ان يوجد محمولة معروضة للجنسية والفصلية بوجه من الوجوه على
ما سبق تحريره بل ما ذكره تفصيل وتوضيح لاحوال الاجزاء المتميزة
في الذهن فقط فان هذه الاجزاء لها اعتبارات اذ قد يوجد الحيوان
مثلا تارة بشرط شي فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شي
فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شي فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه
ههنا بشرط شي ان يوخذ بشرط اي شي كان كالضاحك والكاتب
مثلا بل معناه ان يوجد بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه
ويحصله وبيانه ان الحيوان مهية مبهمة لا تتحصل ولا تتعين الا بفصل
ينضم اليه فيحصل ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من
حيث انه محصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله
وما يعينه قيل هو ماخوذ بشرط شي ولذلك يقال الجنس بشرط شي
هو عين النوع والحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل
عين الفرس وهكذا ليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شي انه يكون مجردا
عن كل شي على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يوجد من حيث انه
لو انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار

يكون

يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشي من حيث انه جزء له لا يكون محمولا
عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل
الحيوان ماخوذا بشرط لا شي جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد
من هذين الاعتبارين للحيوان من احد شي معه ففي الاول اعني اخذه
بشرط شي يوجد ذلك الشي معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني
اعني اخذه بشرط لا شي يوجد معه ذلك الشي من هو زائد عليه خارج عنه
واما اخذ الحيوان لا بشرط شي فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان
يتعرض لشي اخر اي لا يوجد معه شي من حيث هو داخل فيه ولا من حيث
انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا للكل واحد
من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على
ذلك حال الناطق فالاجزاء الذهنية قد يوجد من حيث انها محمولات
فيعرض لها الجنسية والفصلية وقد يوجد من حيث انها اجزاء ومواد
فلا يكون محمولة واما الاجزاء الخارجية فلا يجري فيها احدها محمولة قطعا
فلا يعرض لها الجنسية والفصلية اصلا من حيث ان اللفظ الدال
عليها جزء لحدها اي جزء للفظ الدال على حدها وقد ذكرنا من قبل
وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا لم يرد ان يكون هذا الاعتبار مستغنيا عن
الانضمام لا بد فيه من ان ينضم اليه ما هو خارج عنه من مبدا حس او مبدا
بعد او غير ذلك ليتحقق معنى الجزئية ومعنى كونه مادة وهذا هو اخذ الجسم
بشرط لا شي وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط
ان لا يتعرض لشي اخر اصلا هذا هو اخذه لا بشرط شي ولم يتعرض لاخذه بشرط
شي لان المقصود بيان جهتي الجزئية والمحمولية وان احديهما غير الاخرى و
زبدة ما تلخص ان الجزء الخارجي لا يحمل اصلا وان الجزء الذهني لا يحمل من
حيث هو جزء قطعا بل من حيثية اخرى لا يقال اذا قلنا الانسان
جسم هذه شبهة ترد على حمل اجزاء المهية عليها قوله المراد به اما ثالث
وهو اتحادهما في الوجود فان الانسان متحد بالجسم في المهية لكنهما يتحدان

في الوجود والذات اقول ان اراد بذلك ان مفهومي الانسان
والجسم متغايران في الذهن لكنهما يتحدان في الوجود الخارجي والماهية
الخارجية فلا يرد عليه ما ذكره من عروض الوجود الواحد لماهيتين بل
يرد عليه ما تقدم من كون صورتين عقليتين مطابقتين لامر بسيط في
الخارج وان اراد انهما متغايران في الماهية مطلقا ويتحدان في الذات
اي الماهية باعتبار الوجود الخارجي اتجه عليه ما ذكره ثم ان الوجود
الواحد ان قام بكل واحدة من الماهيتين كان ذلك كقيام العرض
الواحد بمحلين لان البديهة لا تفرق بينهما بل تجزم بان الحال الواحد
بالشخص لا يقوم بكل واحد من المحلين سواء كان ذلك الحال عرضا او
لم يكن وان قام بمجموع الماهيتين معا قياما واحدا كان المحال اللازم
منه وجود الكل بدون وجود اجزائه لا قيام واحد شخصي بمحلين و
قد اشرنا الى ذلك كله في مباحث الاجزاء المحمولة فان الوجود
ليس بعرض قد عرفت ان هذا لا يجديه نفعا واما قوله يجاز عروضه
للماهية المتقومة في العقل بامرين فان اراد به ان تلك الماهية بسيطة في
الخارج وان كانت مركبة في العقل فقد بان ان الوجود الخارجي
ح ليس عارضا لماهيتين سواء عروض الوجود الخارجي للماهيات
باعتبار قيامه بها في الخارج او في الذهن بحسب نفس الامر وان
اراد تلك الماهية مركبة في الخارج فقيام الوجود الخارجي الواحد
بالشخص بجزئيها المتقومين بها يحتاج لاستلزامه اما وجود الكل بدون
اجزائه واما قيام الواحد الشخصي بمحلين هذا وقد اعترض على قوله
بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل بان احد الامرين لازم
اما عدم الماهية في الخارج او قيام الوجود بها في الخارج لان الماهية
ان لم يكن موجودة في الخارج بوجود فهو الامر الاول وان كانت
موجودة فيه ولا شك ان كونها موجودة في الخارج بوجود في العقل
غير معقول فيكون موجودة بوجود في الخارج فذلك الوجود ان قام

بنف

بنفسه او بماهية اخرى لم يكن وجودا لتلك الماهية التي فرضناها موجودة
به لان صفة الشيء لا تقوم بنفسها ولا بغيره فتعين قيامه بتلك الماهية
وهو الامر الثاني وانت خبير بمحل هذه الشبهة ونظائرها بما
حققناه من قبل وفسرناه لك تفسيرا فلنكن على ذكر منك لتفوز
النفس عن المصابي فوزا عظيما والحاصل ان الجزء من
حيث انه جزء يكون له وجود قد تبين لك ان الجزء المحمول جزء في الذهن
فقط وله بهذا الاعتبار وجود متقدم على وجود الكل في الذهن
وليس هو بهذا الاعتبار محمولا بل باعتبار اتحاده بحسب الخارج
مع المركب وجودا وذاتا وان الجزء الخارجي لا يتصور حمله على المركب
فلا يمكن ان يمكن ان يثبت جزء خارجي له باعتبار وجود متقدم على وجود
المركب وباعتبار اخر ليس له ذلك كما يوهم به اطلاق الشارح كلامه
على ستبين ما تقدم منه الجنس والفصل اذا نسبا الجنس
والفصل اللذان هما جزآن عقليان اذا نسبا الى المادة والصورة
اللتين هما جزآن خارجيان كان الجنس كالمادة في ان الشيء
اي المركب حاصل معهما بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء
حاصل معهما بالفعل على معنى ان طبيعة الجنس في العقل الذهن
الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت
امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب
الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها
الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على
تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في
الذهن وهي التعسف وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق
على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف
بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بداهة بعد تعقل الطبيعة الجنسية
والفصلية على ما ينبغي ويوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن

بط والاّ لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده
فى الخارج والاتحاد فى الجعل والوجود وامتنع الحمل المواطاة
فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل فقيل علام احتياجها
الى فى انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها
جزء مساو لها لجواز احتياجها فى تقوم حقيقتها الى المساوى لا
لينفصل بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوى فصل لانحصار
اجزاء الماهية فى الجنس والفصل كما ان احد من المشهورة
من المقولات العرضية والثلثة هى الكم والكيف والنسبة
والترديد اشارة الى المذهبين المشهورين كما سياتى ذكرهما
مع ثالث ذهب اليه بعضهم وح لا يكون مندرجا تحت
جنس وكذا الحال فى الفصول الاخيرة من الماهيات المندرجة تحت
الاجناس العالية فانها غير مندرجة ايضا تحت جنس لجواز تركبها امرين
او امور متساوية وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض
منحصرة فى التسع او الثلثة وهو ممنوع او لم يقم عليه برهان بل و لا
قالوا به انما الذى يدعونه انحصار الاجناس العالية للاعراض فى
التسع او الثلثة والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس العالية فى
احدهما مع وجود اعراض كثيرة غير مندرجة فى الاجناس وانما
يلزم ذلك ان لو كان الجوهر ذاتيا له وتلخيصه ان قوله كان كل من الامور
المتساوية اما جوهرا او عرضا ان اراد به اما عين مفهوم الجوهر او
عين مفهوم العرض فالحصر ممنوع ضرورة ان الاشياء الممكنة ليست
منحصرة فى عين هذين المفهومين وان اراد به انه لا بد ان يصدق
على احدهما فهو مسلم لكن لا يلزم من صدق مفهوم الجوهر على ما هو جزؤه
ان يكون ذاتيا له بل جاز ان يكون عرضيا له فلا يلزم كون الجوهر جزءا لنفسه
بل يلزم صدقه على جزءه صدقا عرضيا ولا استحالة فيه كصدق الانسان
على اجزائه المحمولة لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا للماهية فلو

صدق على جزءه كان ايضا جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى كون
الجوهر جنسا للماهية انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع فى
اى جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على
فصولها صدق العرض العام قيل على تقدير تركب الماهية من
امرين متساويين لها لا يكون شئ منهما فصلا لها بما تقدم كان حاصله امتناع
تركب الماهية من امرين مساويين لها وهذا لا نسلم لجواز تركبها منهما
وبيان لامتناع كون شئ منهما فصلا لها بالمعنى المعتبر فى الفصول
المنوعة اعتبر فيها امور ثلثة الاول التميز والثانى التعيين وازالة
الابهام والثالث التحصيل اعنى التطبيق على تمام الماهية ولا يتصور
شئ منها فى الامرين المتساويين لما تركب منهما اما التميز فلان تلك
الماهية لا تشارك لها فى ذاتى فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات فى
الذاتيات نعم لها مشاركات فى امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها
ممتازة عنها كما ان جزءها ايضا ممتاز بذاته عما شاركه فى عرضياته فليس
كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات فى العرضيات باولى من عكسه
وايضا تميز الجزء لتلك الماهية يستلزم الدور كما ذكره واما التعيين والتحصيل
فلانهما فرعان على امر مبهم يتردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها
وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعانى الثلثة
باسرها فى تلك الامور المتساوية لم يكن شئ منها فصلا بالمعنى المعتبر فى
الفصول المنوعة بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظى
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع
له لفظ الفصل بازائه اخرى وتقدير النظر ان المعتبر فى الفصول المنوعة
هو التميز الذاتى دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهوم كونها
فصولا مغايرا له لكون تلك الفصول منضمة الى امور مبهمة غير محصلة ثم ذلك التميز
الذاتى حاصل فى كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما
عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ام لا ولا يلزم

وعلى هذا ايضا تتم الحاو ويوان ما لا جنس له لا فصل له وتحصيل ما ذكره ان الفصول المنوعة هو

منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها عين امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين عين امتيازها بالجزء الاخر وعلمنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا بذلك المعنى حقيقة وكان علة لتميزها الى اخره قيل ما ذكره يقتضي كون الاجناس فصولا ايضا وجوابه مشهور في الكتب وهو ان كون الجزء علة للتميز الذاتي غير كاف في كونه فصلا بل لا بد مع ذلك ان لا يكون تمام الماهية المشتركة نعم ما ذكره من توقف حقيقتها على تحقق جزئيها لا ينافي كون الماهية وسيلة لامتيازها لكنها لا تجدي نفعا ايضا لان الشارح بصدد المنع وما يستند اليه وايضا هذا الكلام قائم بعينه في الفصول المنوعة وقد تقال اشير فيما سبق الى الفرق بان الماهية المنوعة ممتازة بنفسها فاذا علمت امتازت عند العقل بخلاف الماهيات بحيث تمتاز عما عداها فلزم ههنا الدور ايضا فما يجاب به ههنا يجاب به هناك سواء كان الاجزاء الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجة او لم يكن هذا التردد بناء على تجويز احد الاجزاء المحمولة من الاجزاء الخارجة وقد عرفت ما فيه وح يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو ح رد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بعض اجزاء العرض جوهرا فلا يكون مركبا من عرضين ولئن فنقول ح يلزم ان يكون العرض الواحد عرضا وجوهرا وهذا افضح بل اشد استحالة لانا نقول كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا عن الاخر فلا يلزم منهما حقيقة واحدة اما ان يكون محتاجا اليه فينتقض هذا الدليل بنحو البلقة والعدالة والعشرة فانها اعراض مركبة كل منها موجودة والجواب ان المراد لا يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وكل واحد مما ذكرتم واحد وحدة اعتبارية فلا يكون المدلول متخلفا عن الدليل في هذه الصور فلا ينتقض بها فلا يلزم الدور انما يلزم الدور اذا اتحد جهة الاحتياج واما اذا تعددت

علة صح

الى انها فصول منوعة الا ان هذا الفرق لا ينفع لان تعقل الاختصاص موقوف على تعقل الماهية صح

فلا دور والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد قيل لا يلزم من عدم الحلول عدم الاحتياج لجواز ان يكون احدهما شرطا لوجود الاخر الحلول في المحل او يتشخص بموضوعه لا بد لنفي ذلك من دليل واذا لم يستلزم عدم الحلول عدم الاحتياج لم يقتض عدم حلول احدهما في الاخر ان لا يلتئم منهما حقيقة واحدة لان الالتئام لا بد فيه من احتياج بعض الاجزاء الى بعض دون الحلول فانه ليس بواجب فقد يجاب بما ذكره الشارح في مباحث خواص الوجوب الذاتي من ان احد الجزئين اذا لم يحل في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري الا ان هذا المعترض يتصدى في امثال هذه المقامات لمنع الضرورة فعليك بالتامل فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا باعتبارها ونظيره الماهية المركبة من جوهر كالجسم وعرض حال فيه كالبياض فان وحدتها اعتبارية قطعا على ما صرح به وذلك لان الحال متقوم ح قبل المحل بموضوعه فاذا حصل الجزء الاخر في موضوعه لم يحل فيه والا لزم انتقال العرض قد يقال انما يلزم ما ذكرتم من الانتقال ان لو احتاج المحل الى الحال من حيث انه حال في الموضوع ليكون حلوله في الموضوع متقدما على المحل وحلوله فيه الى المحل اما لو فرض احتياج المحل الى ذات الحال لا من الحيثية المذكورة فلا يلزم ما ذكر لجواز ان يكون حلول الحال في الموضوع باعتبار كونه حالا في المحل الذي حل في الموضوع فلا يكون هناك حلولان بل حلول واحد ينسب الى المحل اولا وبالذات والى الموضوع ثانيا وبالعرض فانه اذا كان الحال متقدما بالذات هذا الح تكرار لما تقدم لزيادة الايضاح وفيه ان الحال اذا احتاج اليه المحل كان ذات الحال متقدما على المحل تقدما ذاتيا ولا يلزم من ذلك ان يكون حلول الحال متقدما ايضا على ذلك المحل ليلزم منه ان يكون له حلول في الموضوع متقدم على المحل فلا يجوز حلوله فيه لئلا يلزم الانتقال كما اشرنا اليه انفا والا يلزم

حلة

يتقوم الجوهر بالعرض وهو مح قيل اي دليل قام على استحالة فان قلت
يلزم من تقوم الجوهر بالعرض كون الجوهر عرضا وذلك لان الجوهر ح
مفتقر الى الموضوع فيكون هو ايضا مفتقرا الى الموضوع فيكون عرضا وهو
مح قلت انما يلزم ذلك ان لو لم يكن العرض الذي هو جزء له قائما بجوهر هو
جزء الاخر منه فان احد الجزئين اذا قام بالاخر كان المجموع قائما بنفسه لا
بموضوع كالاشخاص الجوهرية التي تركب من ذوات جوهرية وتشخصات
عرضية نعم لا يجوز تقوم الجوهر بعرض على ان يكون جزءا محمولا عليه مواطاة
ولا لعرض قائم بذلك الجوهر كما مر والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما
حقيقة واحدة رد ذلك بالمنع فان عدم الحلول لا يستلزم الاستغناء
من كل وجه وبانه منقوض بتركب الانسان من النفس والبدن مع
ان احدهما غير حال في الاخر وقد عرفت جوابه والاول يقتضي
ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر جنسا له وذلك لان التقدير
ان كل واحد من اجزائه جوهر وان بعضها حال في بعض والجوهر الحال
هو الصورة والجوهر المحل هو الهيولى فيكون المركب منهما جسما والجوهر
جنس له وقد يمنع انحصار المركب من جوهرين حال ومحل في الجسم و
لا نم كون الجوهر جنسا له ولغير الجسم فان قلت معنى كلامه ان المركب
لما كان جوهرا كان الجوهر جنسا له لانه جنس لما تحته من الجواهر قلت
ح كان يكفيه ان يقول واذا كانت تلك الماهية جوهرا كان الجوهر
جنسا لها فلا يكون مركبة من الامور المتساوية ولا حاجة الى باقي المقدمات
الا ان يقصد مبالغة في كونها جوهرا لجميع اجزائها ليتضح كون الجوهر جنسا
لها زيادة اتضاح وايضا يتجه عليه ما قيل من انه انما يتم اذا كان الجوهر
جنسا لجميع ما تحته وهو مم فيكون غنيا في العقل عن الاخر منع ذلك
بان انتفاء الاحتياج على النحو المذكور لا يستلزم الاستغناء لجواز الاحتياج
على نوع نحو اخر فلا بد لنفيه من دليل وايضا هذا كاف وباقي المقدمات
من اول الدليل الى ههنا مستدرك فيقال لا تركب ماهية حقيقية من

اجزاء محمولة متساوية لان كلا منهما مستغن عن الاخر في تحصله فلا يلتئم
منهما ماهية واحدة في العقل لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين
قد سبق اشارة الى ان الخارج اخص من نفس الامر مطلقا وان الذهن
اخص منها من وجه فالثابت في الذهن قد يكون ثابتا في حد نفسه
مطابقا للواقع وهو الذي سماه اعتباريا حقيقيا وقد لا يكون كذلك
وهو الذي سماه اعتباريا فرضيا والمدعى ههنا ان الاجزاء المتساوية
لا يلتئم منها في نفس الامر ماهية واحدة حقيقية سواء كانت
تلك الماهية متحققة في الخارج او في الذهن وما ذكر من الدليل
يدل عليها واما الماهية المركبة الاعتبارية الفرضية فلا يكون وحدتها
الا اعتبارية فلا اعتداد بها ولا فائدة في اعتبارها وان
يحصل به يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلا اعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون فصلان تامان لكل منهما قوة التحصيل التام
متعاقبين على جنس واحد انما الحق كان كافيا في تحصيله نوعا
واحدا والجواب ان المقصود ما ذكر انه لا يكون لجنس واحد
في ماهية نوعية واحدة فصلان تامان لحصلانه وتحصلانه ذلك
النوع وما استدل به واف بهذا المقصود لانه اذا حصله
احدهما وجعله ذلك النوع قد حصل لها تلك الماهية المنوعة و
صار الاخر فصلا خارجا عنها لا فصلا مقوما لها وما ذكره المعترض
هو تجويز ان لا يكون لجنس واحد فصلان تامان يحصله احدهما
نوعا ويحصله الاخر نوعا اخر وذلك مما لا نزاع فيه ولا شبهة في
وقوعه الفصل قد يكون له مبدأ يوجد منه قد عرفت ان
ان الاجزاء الخارجية المحمولة لا يكون احدهما من اجزاء غير محمولة
ولا من عرضيات خارجية او ذهنية ولا معنى لاخذ الاجزاء
المحمولة من الاجزاء المحمولة فالفصل لا يكون له مبدأ يوجد منه اصلا
لكنه اشتهر ذلك في كلامهم وربما لا يدل على المبدأ الحقيقي

هذا على تقدير جواز اخذه من مبدء، واذا قلنا انه لا يجوز تعالى هكذا
وربما كان لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها
فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا
كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب
اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك واذا اشتبه الحال
في تقدم احد العارضين على الاخر يوضعان معا مكانه كالحساس
والمتحرك بالارادة فقد قيل ان الحساس متقدم على الحركة الارادية
لان الاحساس ادراك والحركة الارادية متوقفة عليه قطعا دون العكس
ولذلك ذهب قوم وان كانوا مبطلين الى خلو بعض الحيوانات
عن الحركة الارادية كالاصداف والاسفنجات فقد جوزوا انفكاك
الادراك عن الحركة الارادية هناك ولم يذهب احد الى جواز انفكاك
الحركة الارادية عن الادراك في شيء من الحيوانات وقيل ليس
كل ادراك متقدما على الحركة بل بعضه وكذا بعض الحركة متقدمة
على الادراك اذ ربما يتحرك الانسان الى شيء ليدركه ثم ان الحركة
الارادية متوقفة على الادراك مطلقا لا على الاحساس فلم يظهر
لاحدهما تقدم على الاخر ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
لماهية واحدة ثم ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما
جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظ او عموم
مطلق ويكون الاعم عرضا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية
بالقياس اليه او مساواة ويكون احدهما عرضا لما كان الاخر
ذاتيا له من الانواع التي بازاء الماهية وبالعكس اذ لو كانا
ذاتيين لجميع تلك الانواع كان مجموعهما جنسا واحدا للماهية
لا يتحصل بالفصل وحده والا لكان النوع متحصلا بدون
الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث
انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس كما هو خارج عن

المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل
وصار مدخلا في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها
فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه ثم يلزم ان يتحصل كل من الجنس
بالفصل والفصل الجنس الاخر اذ لا ثالث هناك لتشاركهما
في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل
في تحصيل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل
كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبما قررنا به كلامه
يندفع عنه ما قيل من انه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام
الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا
لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل
التقوم وتحقق الحقيقة فلا نسلم توقف كل منهما على الاخر بل الماهية
المركبة من الاجزاء الثلثة متوقفة عليها ولا دور انما يلزم لو صح
ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدهما مع الاخر لا
يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة
ايضا بالثالث مع الباقي بدون الاول فيتوقف كل من الثاني
على صاحبه بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لحصل
النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله و
يندفع عنه ايضا ان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين
في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور
نعم يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين
في الابهام اما اذا كان احدهما اشد ابهاما بان يكون اعم مطلقا و
قد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل
محصلا فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو
كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيحصل

منها نوعا على حدة سواء كان الفصل المحصل هو

به كل واحدا او متعددا فلا تكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة
منه   اذ يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان او اجناس
مترتبة بعضها فوق بعض وترتب الاجناس لماهية واحدة بان يكون
بعضها جنسا للبعض ويكون جميعها جنسا لتلك الماهية على مراتب
مختلفة في القرب والبعد جائز لا محذور فيه فان الجوهر مثلا ماهية
مبهمة غاية الابهام مترددة بين المجردات والماديات فاذا
حصلت مثلا بقابل الابعاد زال عنها شي من ذلك الابهام و
تخصصت بالماديات لكنها مع ذلك التخصيص والتحصيل مبهمة
محتملة للجمادات والناميات فاذا اقترن بها فصل الجسم النامي
زال عنها شي اخر من الابهام وبقيت مترددة بين الناميات
والحيوانات واذا اقترن بها فصل الحيوان زال ايضا شي
اخر من الابهام بالكلية وصارت لكنها مع ذلك ايضا مبهمة محتملة
لانواع الحيوانات فاذا انضم اليها الناطق زال عنها الابهام
بالكلية وصارت ماهية تامة لا احتمال فيها بحسب الماهية النوعية
بل بحسب العوارض الصنفية او الشخصية فهذه الماهية اعني ماهية
الانسان قد ترتب لها اجناس هي الحيوان والجسم النامي والجسم
والجوهر على مراتب من القرب والبعد وبعضها ايضا جنس
لبعض اما قريب واما بعيد كما هو مشهور   واذا ثبت ان ما لا
جنس له لا فصل له يلزم منه انه لا تركب عقلي الا من الجنس و
الفصل فيجعل قوله فلا تركب عقلي الا منهما متعلقا بما سبق من قوله
وما لا جنس له فلا فصل له ومتفرعا عليه وبين وجه التفريع لما
امتنع تركب الماهية من اجزاء كلها فصول وظاهر امتناع تركبها من
اجزاء كلها اجناس لزم ان يكون تركبها من بعضها فصل وبعضها
جنس فظهر ان لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل على معنى
ان المركب العقلي يجب ان يكون بعض اجزائه جنسا والبعض

الاخر فصلا وذلك لضرورة انحصار الاجزاء العقلية فيهما على معنى
ان كل جزء عقلي فهو اما جنس او فصل وانما ارتكب ذلك لان
تفريعه على ما يليه وهو ان يقال لما ثبت ان الفصل التام لا يكون
الا واحدا وانه لا يكون جنسان في مرتبة واحدة لزم ان لا يكون
لماهية واحدة في مرتبة واحدة فصلان تامان ولا جنسان بل
فصل واحد وجنس واحد فلا تركب عقلي الا منهما واحدين اي
غير متعددين في مرتبة واحدة تعسف لا طائل تحته   وكلها ظاهر
فذلك لان الكلام في الاجزاء المحمولة ولا شك ان جزء الشي لا يكون
اخص منه مطلقا ولا من وجه وان لا امكن وجود الشي بدون جزئه
وان جزء المحمول لا يكون مباينا   ولا يجوز ان يكون في مرتبة
واحدة لما عرفت بل يجب ان يكون احدهما جنسا للاخر فيكون
اعم منه مطلقا فلا مقصود كون بعض تمام المشترك اعم منها بواسطة
اشتراكه بينهما بل لا بد في ذلك من وجوده بدونها ولا يكون هناك
تمام المشترك لانه خلاف المقدر بل بعضه فثبت هناك تمام مشترك
ثالث فان كان اعم منه ايضا لم يكن ذلك بوجوده في تمام المشتركين
الاولين لان كل جنسين لماهية واحدة يجب كون احدهما جنسا
للاخر لما عرفت فلا يكون اشتراك شي بينهما موجبا لكونه اعم من
كل منهما بل لا بد في ذلك من وجوده في موضع اخر وهكذا فيلزم
تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها
بالكنه فيندفع السؤال ويتم الدليل في الماهيات المعقولة بالكنه
والتي يمكن تعقلها كذلك   ولا بد من تتميمها والا يلزم
التسلسل عليه سؤال مشهور وهو ان الفصول علل والاجناس
معلولات فاذا فرضنا غير متناهيين كل واحد من تلك الفصول
الغير المتناهية علة لواحد من الاجناس التي لا نهاية لها فلا ترتب
بين الفصول انفسها ولا بين الاجناس انفسها وهو ظاهر ولا بين

احاد الفصول والاجناس لان الترتب ان ثبت حتى يكون كل
واحد من امور غير متناهية معلولا للسابق عليه وعلة للاحق به وليس
الامر ههنا كذلك اذ لا شيء من احاد الفصول كذلك بمعلول ولا شيء
من احاد الاجناس بعلة والبرهان انما قام على استحالة سلسلة
متتابعة من معلولات وعلل فقيل ويمكن ان يراد ههنا بالتسلسل
ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية بناء على ان الجنس
البعيد يجب كونه جزء القريب لما عرفت وجزء العلة فيترتب من
الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات دون الفصول اذ ليس
الفصل العالي جزء للفصل السافل لكن يتمسك فيها بان الفصل
العام في كل مرتبة من مراتب الاجناس يجب ان يكون واحدا و حيث
كانت الاجناس متناهية كانت الفصول ايضا متناهية ويتجه عليه
انه انما يتم ان لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود الخارجي
والا فاللازم امتناع تعقل الماهية بالكنه وقد يلتزم ذلك كما ان الوجه
الاول ايضا مبني على التغاير بحسب الخارج والا فلا علية بحسبه و
يكون اللازم امتناع التعقل بالكنه فان مفهوم الكلي يعرض انه
كلي فيكون فرد من افراد مفهوم الكلي وحصة من حصصه عارضا له
ولا استحالة فيه على ما سبق في عروض العدم للعدم ويمكن ان
يفهم الفرق بين هذا وما تقدم هو ان المتقدم باعتبار ملاحظة
عارض جنسها وهذا باعتبار ملاحظة معروض جنسها وفصلها
ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات
الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض
هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي
العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا
منطقيا والمركب منهما عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة
من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى

مفهومي الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات هذا على الاول
واما على الثاني فيقول ان مفهوم الكلي عارض لطبائع غير محصورة
فهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته يسمى كليا
طبيعيا والمجموع المركب منهما يسمى كليا عقليا وانما كان الاول
اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليهما
وهو المناسب لعود الضمير في الثاني لم يعتبر ذلك بل لا يخفى وايضا
المعنى الاول فيه دقة وغرابة دون الثاني مع تداول ذكره في كتب
وقوله ينقسم الى هذه الثلثة فيه مسامحة في العبارة لان اطلاق
الكلي على الكلي الطبيعي والعقلي والمنطقي انما هو بالاشتراك اللفظي
دون المعنوي فليس في المعنى الثاني ولا في الاول ايضا معنى
مشترك هو مدلول لفظ الكلي يجعل موردا للقسمة الى العارض وحده
والى المعروض وحده والى المركب منهما بل المقصود فيهما معا ان
ان العارض يسمى باسم مقيد بقيد والمعروض يسمى بذلك الاسم
مقيدا بقيد اخر والمركب منهما يسمى به مقيدا بقيد ثالث فلا تقسيم
في شيء من المعنيين والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول
المرتبة ليس العموم والترتيب في الفصول على نحو ترتب الاجناس
وعمومها فان العالي من الاجناس جزء من السافل وليس العالي
من الفصول جزءا للسافل منهما كما تشهد به الامثلة المذكورة بل
اذا ترتبت الاجناس في العموم والخصوص وكان بعضها جزءا
للبعض ترتب هناك فصول بالعموم والخصوص فقط فان ما
يقسم الجنس العالي يعني اوليا يكون اعم مما يقسم السافل
كذلك فكان هو ايضا اعم مما يقسم الاسفل كذلك هذا ما اشتهر من
كلامهم موافقا للمقاصد وليس في قوله ومنها عوالي وسوافل
متوسطات ما ينافي ذلك فلا وجه لما قيل من المعتبر في العلو
والتسفل والتوسط هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل

اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات
العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة
جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال
يجوز ان يكون يتركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل ويتركب
هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل
لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول
هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط
واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل آخر وهذا
ما قيل وقد عرفت اندفاعه ومع ذلك هو مردود بما قد صرحوا
به من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه سنشير
وهو سهل لان افراد الفصل من افراد الجنس فان الجنس اذا
كان مفردا كان فصله المقسم له ايضا مفردا على قياس ما عرفت
ولم يتحقق لهما مثال في الوجود وقد مثلوا لهما بالعقل وفصوله
المقسمة على تقدير كون العقول العشرة مختلفة بالماهية وكون
الجوهر عرضا وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى
الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير مثلا وهو اي
الحساس ايضا نوع بالنسبة الى هذا الحساس وذاك الحساس
اعني حصصه المذكورة في افراده وعرض عام بالنسبة الى الناطق
وخاصة بالنسبة الى الجسم فاجتمعت الكليات الخمس في امر
واحد بالقياس الى امور متعددة بل الجنس محمول على الفصل
على معنى انه لازم له يعني ان جنس الماهية اذا قيس الى فصلها
الذي في مرتبته كان عرضا عاما لازما له كما ان فصلها بالقياس
الى جنسها خاصة له وليس شيء منهما محمولا على صاحبه حملا ذاتيا بل
حملا عرضيا فانه ان شاركها في الماهية وجب ان ينفصل
عنها بفصل يريد امتياز الفصل عن الجنس والنوع بما ذكره مفصلا

واما

واما امتيازه عن سائر الاشياء فاما بالماهية ان لم يشاركها في
جنس او بفصل آخر ان شاركها في جنس وقد يقال جنس الفصل
مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع آخر
آخر تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية و
ذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما
كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل
في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الاجزاء الآخر
وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل تقوم
اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر
صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل
بلا شبهة كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه هذا الحكم
عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة او لا بد من
كونها مشتركة بين ما اضيف اليه بالحقيقة وبين غيره واما الحكم
بكون الفصل مساويا لما هو فصل مختص بالفصل القريب فان
الفصل القريب مما بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد و
ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا
يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن الجميع ولا اخص
منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة
فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة ولا محذور في ذلك لانها
مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك الماهية
النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع الماهية الانسانية
مثلا اذا تصورت لم يمنع الشركة فيها بل امكن للعقل فرض اشتراكها
بحملها على كثيرين وفرد منها كزيد مثلا اذا تصور لم يمكن للعقل فرض
اشتراكه ولا شك في وجود تلك الماهية في ذلك الفرد فلو لم يكن فيه
وراء تلك الماهية النوعية امر آخر لم يمكن الاختلاف بالمنع وعدمه

تمام صح

منه صح

كما

فاذن لابد فی الافراد الشخصیه من امر زائد علی المهیة النوعیة
به یمتنع الاشخاص من فرض الاشتراک وهو المسمی بالتشخص
وان الشی ما لم یوجد ذهنا او خارجا لم یمنع تصوره من
وقوع الشرکه ای لم یکن ذلک الشی بحیث یمنع تصوره من وقوع الشرکه
فلا بد ان یکون له ما یمنع تصوره من ذلک اعنی التشخص وانتفاء
الوجود یستلزم انتفاء التشخص دون العکس بناء علی وجود
الطبایع عند من یقول به فیکون التشخص متاخرا بالطبع عن الوجود
وفیه بحث لان هذا التاخر اذا کان ذلک الاستلزام علی وجه
السببیة کما مرت الیه اشارة لانا نقول کل ما هو موجود فی
الخارج فله مهیة نوعیه یتصورها غیر مانع من الشرکه فی هذه
الکلیة نظر لانتقاضها بالواجب تعالی فانه موجود خارجی و
لیس مهیة نوعیه یعرضها التشخص بل تشخصه عین ذاته کما هو المشهور
عندهم قوله حالة هذه الحال فیه منع لجواز ان یکون کل تشخص
بحیث یمنع بذاته قبول الشرکه فلا یکون هناک مهیة کلیة ویکون
مفهوم التشخص والتعین من العوارض الصادقة علی تشخصات
المعینة کسایر المفهومات العامة فثبت ان التشخص من
الامور الاعتباریه وهو من المعقولات الثانیه قیل علیه
کیف یمکن ان یکون امر عقلی لا یطابقه شی فی الخارج مشخصا للمهیة
ممیزا لها عن کل ما عداها بل هذا مما یاباه صریح العقل فلیس
تشخص الشی فی الخارج الا حالة حاصلة له فی الخارج دون
غیره وذلک ضروری وفیه نظر لان الموجودات الخارجیه
یجوز اتصافها بالامور العدمیة وامتیازها بتلک الصفات
عما لیست متصفة کالاعمی الذی یمتاز بالعمی عمن لیس باعمی وکیف
یدعی بطلانه ضرورة ثم الحق ان حال التشخص بالقیاس الی
المهیة النوعیه کحال الفصل بالقیاس الی المهیة الجنسیة

فکما ان الفصل والجنس لا یتمایزان فی الوجود الخارجی کذلک
المهیة النوعیة والتشخص لا یتمایزان فیه والا لما امکن الحمل
بینهما ایضا فالتشخص من الانسان مثلا اذا حصل عند العقل
فصله الی مهیة نوعیه وتشخص کما یفصل المهیة النوعیه الی
جنس وفصل فهما بحسب العقل متمایزان واما بحسب الخارج
فمتحدان وجودا علی قیاس ما سبق تحقیقه هناک تقریر
الجواب ان حال التشخص من حیث هو متعلق بالمتعین ای
من حیث انه تعین له هو ان العقل اذا لاحظ التعین من
حیث هو حالة لغیره وجعله آلة لتصور حاله لم یمکن له بهذا الاعتبار
ان یلاحظ اشتراکه مع شی اخر لا فی ذاتی ولا فی عرضی حتی یتصور
امتیازه عنه بتعین اخر فلا تسلسل فی هذا الاعتبار اصلا و
اذا نظر الیه من حیث هو هو موجود فی الذهن وجعله ملحوظا
فی ذاته وجدناه مشارکا لغیره من التعینات فی المهیة النوعیة
فیعتبر له تعینا اخر فان لاحظ التعین الثانی علی الوجه الثانی
اعتبر له تعینا ثالثا وینقطع ذلک بانقطاع الاعتبار علی الوجه
الثانی فی مرتبة ما من المراتب التی یمکن اعتبارها وقد سلف
لک تحقیق امثال ذلک بما یستغنی به عن اعادته وفیه
نظر حاصله ان ارید بالتشخص ما هو معروض للتشخص فوجوده
فی الخارج مسلم لکن وجود المعروض لا یستلزم وجود العارض
وان ارید به ما هو مرکب من المهیة النوعیه والتشخص فلا نسلم
وجوده فی الخارج وکیف یسلمه من ینکر وجود التشخص فیه واجیب
عن ذلک بانا نرید بالمشخص والمتعین الشخص کزید مثلا ولا
شک فی وجوده ولیس مفهومه مفهوم الانسان قطعا والا
لصدق علی عمرو انه زید کما یصدق علیه انسان فاذن هو الانسان
مع شی اخر مسمی بالتعین موجودا لوجود زید فیکون موجودا ثم قیل واعلم

ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصول
وقد اسلفنا لك تحرير هذا المعنى بما يعكس نفسك عن تكرير ههنا
والمعدوم لا يكون علة للشي اي لا يجب ذلك لا انه يستحيل
فان العدمات مع كونها عدمات معدومات في انفسها قطعا
فلا يلزم تماثل الجزئيات وعلى تقدير تماثلها وانما فيها
في الماهية لا يلزم من وجود بعضها وجود جميعها لان المماثلات يجوز
ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما كما تقدم او
لا ينفك علته عن عدم الاطلاق اي يكون العدمان اعني
العدم الذي هو التعين وعدم الاطلاق متلازمين لا يجوز
انفكاك احدهما عن الاخر كما يظهر من قوله في تصوير الانفكاك
فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم او بالعكس
يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى يعني اشتراك جميع
افراد التعين في ذلك المعنى الذي هو عدم الاطلاق او العدم
الذي لازم عدم الاطلاق فان عدم كل واحد من التعينات
موجود فيه قطعا عدم الاطلاق وما يساوي عدمه وفيه نظر
اما اولا فلما ذكر اولا في الاستدلال الثاني وهو انا لا نم ان
التعين اذا كان عدميا كان عدما للشي لجواز ان يكون امرا
معدوما في نفسه لا عدما للشي الخ وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن لكل فرد تعين خاص الخ هذا الكلام بظاهره يدل على ان
كل فرد من افراد التعين له تعين اخر خاص به وهو عروض للتعين
المطلق وذلك الفرد ممتاز عن سائر الافراد بذلك التعين
الخاص به ممتاز بذاته عما يشاركه في عروض التعين المطلق و
احسن من هذا ان يقال وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كل فرد
من افراد التعين امرا خاصا في نفسه ممتازا عن غيره من التعينات
بذاته مع اشتراكها في عروض مطلق التعين الذي هو عدم

الاطلاق او ما يساوي عدمه على ذلك التقدير اراد الى ان يشير ح
ما به التشخص لما بين من قبل ان التشخص امر اعتباري لا تحقق
له في الخارج اصلا كان البحث عن علته في الخارج باطلا وانما
يتصدى لبيان علته من يزعم كونه وجوديا هكذا قيل ويمكن ان
يدفع بان التشخص امر اعتباري لكنه اتصف به موجود خارجي
والموجودات الخارجية اذا اتصفت بصفات عدمية احتاجت
في اتصافها بها الى علل يترجح بها كونها متصفة على كونها غير
متصفة فالبحث ههنا انما هو على علة اتصاف الماهية بالتشخص
لا عن علة وجود التشخص في نفسه لانه لما اقتضت الماهية
التشخص اي لما كانت الماهية مقتضية لتشخصها اقتضاء تاما لزم
ذلك التشخص تلك الماهية فيحصر نوعها في شخصها ولم يمكن ان يوجد
معها تشخص اخر الا اذا انفك عنها التشخص الاول فيختلف المعلول
عن علته التامة هذا اذا كان تشخص الماهية زائدا عليها و
اقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة
بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب
فلا يتصور هناك تعدد اصلا وذلك اقوى في نفي التعدد من الانحصار
المذكور لما لا يخفى وان كان ما به التشخص غير الماهية اي اذا لم يكن
الماهية كافية في اقتضاء تشخصها بل كان لغيرها مدخل في ذلك فلا بد
هناك من مادة يستند التشخص اليها وذلك لان المباين
نسبته الى الكل سواء فتخصصه تشخصا معينا لماهية دون اخرى او
بفرد دون فرد اخر ترجيح بلا مرجح ورد ذلك بمنع تساوي النسبة
فان فواعل وجودات الممكنات كلها مباينة لها ولكل فاعل
نسبة خاصة الى منفعله فلم لا يكون الحال في التشخصات كذلك
لا بد لنفيه من دليل لان المحل سابق على الحال فلا يكون
الحال سببا لتشخصه الظ في العبارة ان يقال فلا يكون الحال

سببا له اى للمحل الذى هو التشخص قيل انهم جعلوا مطلق الصورة
علة للهيولى مع انها حالة فيها فاستفض ما ذكروه من ان الحال
لا يكون سببا للمحل فيستند التشخص الى المادة قيل اى دليل
قام على المحل ان يكون المادة الجسمية القابلة للاشارة الحسية مع
انهم يدعون ذلك لانهم يزعمون عليه ان تشخص العقول لمهياتها و
الا لكان تشخصها للمادة فلا يكون العقول مجردة الى غير ذلك من
المباحث المتفرعة عليه ولم لا يجوز ان يكون محل غير المادة المذكورة
كالموضوع المجرد والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة
بها قالوا اذا لم يكن المهية كافية فى تشخصها احتاجت فيه الى مادة
فان كانت المادة متعددة بذاتها اى مختلفة بالمهية تعددت افراد
الماهية الحالة فيها بحسب تعددها كهيولات الافلاك القابلة لصورها
الجسمية وان كانت واحدة بمهياتها وذاتها وان لم تتصور فيها
استعدادات مختلفة انحصرت المهية الحالة فيها فى شخص واحد بحسب
انحصارها فيه كهيولى فلك واحد حل فيها صورته النوعية المنحصرة فى
شخص واحد وان توارد عليها استعدادات مختلفة بسبب اعراض
متفاوتة مكتسبة بها تعدد افراد الحال كهيولى العناصر فانها وان
كانت مهية واحدة لكنها قد عرض لها استعدادات مختلفة فقبلت
بها الصور النوعية للعناصر الاربعة واستعدت لتعدد اشخاصها كل
واحد منها واعترض عليهم بان المادة اذا كانت مهية واحدة وجب
ان تتشخص بمهيتها ولم تنحصر نوعها فى شخصها فلا تتعدد افرادها فكيف
تتعدد بسببها افراد ما حل فيها وذلك لانه لا يمكن استناد تشخصها الى
ماهيتها او يحل فيها لما ذكرتم بعينه ولا الى ما حل فيها من فيه كما ياتى
من لزوم التسلسل فى المواد فاجابوا عنه بان تشخصها بانضمام اعراض
خاصة بها حالة فيها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع
المعين فتتعدد اشخاصها بسبب تلك الاعراض الحالة فيها فرد عليه

انه

انه لما جاز تشخصها بسبب ما حل فيها من تلك الاعراض فلم لا يجوز تعين
المهيات بسبب صفاتها العارضة لها فيتكثر افرادها من غير احتياج
فى ذلك الى المادة وايضا ننقل الكلام الى تشخص تلك الاعراض و
تعدد افرادها فان استندوه الى تعدد المادة المستندة الى تعددها
لزم الدور وان استندوه الى تعدد المادة المستندة الى اعراض اخر
سابقة عليها حالة فيها ننقل الكلام اليها ولزم التسلسل فان التزموا
جواز التسلسل فى الامور المتعاقبة على المادة لزمهم جوازه فى الصفات
العارضة اذا كانت متعاقبة على المهية فلا حاجة فى تكثر افراد المهية
كما ذكرنا انفا وح يجوز تكثر اشخاص المهية بسبب تكثر المادة فلا
من تتمة قوله فيستند التشخص الى المادة يعنى اذا كان تشخص المهية مستندا
الى المادة جاز ان تتعدد افرادها بسبب تكثر افراد تلك المادة سواء
كان تكثر المادة مستندا الى مهيتها او الى اعراض حالة فيها
لان الحال فى المحل يحتاج الى المحل اما فى وجوده كما فى الاعراض او فى
تشخصه كما فى الصورة واياما كان لا يتم المقصود كما ذكر لكان يكثر
المحال المتكثرة الحالة بسبب محال اخر ويلزم التسلسل اعترض قيل التماثل
لان المحال المتخالفة بالمهية يجوز استناد تشخصها الى ماهياتها واما
المتماثلة فلا يجوز استناد تشخصاتها المتعددة الى المهية والى ما يحل فيها
او يحل فيها لما ذكره المستدل بعينه بل الى محال اخرى فيلزم التسلسل
فى الامور الموجودة المترتبة دفعة اجيب بان الشى الذى لا
يقبل التكثر لذاته اى نوعه ان الشى اذا كان فى حد نفسه غير قابل للتعدد
كالصورة الجسمية المتصلة فى حد ذاتها فانها لا اتصالها فى ذاتها لا
تقبل تعددا لاستلزامه الانفصال المنافى للاتصال الذاتى فذلك
الشى يحتاج الى شى اخر قابل للتعدد لذاته واما الذى يقبل التعدد لذاته
كالهيولى فانها فى حد نفسها لا متصلة واحدة ولا منفصلة متعددة بل هى
قابلة لهما على السواء فهو لا يحتاج فى تعدده الى قابل اخر بل الى فاعل

بكثرة فلا حاجة للمادة الى مادة اخرى قيل عليه ان الدليل المتقدم الدال
على ان المادة علة لتشخص الماهية المتكثرة الاشخاص ينتقض اجمالا
بهذا المتكثر لذاته لجريانه فيه فان قيل نحن لا ندعي ان هناك ما هو متكثر
لذاته بل نقول هناك ما هو قابل لذاته للتكثر فلا يتجه علينا ما ذكرتم اجيب
بانه اذا قبل المتكثر فلا يستند ذلك المتكثر الى ذاته لان الواحد لا
يكون مقتضيا للتشخصات المتكثرة فلا بد ان يكون للمادة مدخل في تلك
التشخصات بعين الدليل الذي ذكرتموه وليس للمستدل ان يقول
الماهية ان كفت وحدها في تشخصها انحصر نوعها في شخصها وان كفت فيه
مع الفاعل انحصر فيه ايضا والا فلا بد من مادة تقبل تشخصها فتتعدد بتعددها
اذ لا يجوز استناد تشخصها الى ما يباينها ولا الى ما يحل فيها لما مر
لان كون الماهية مع فاعلها كافية في تشخصها لا يوجب الانحصار
الا اذا اتحد الفاعل ذاتا واعتبارا فانه اذا تعدد ذاتا او اعتبارا
جاز ان يتعدد تشخص الماهية فلا يكون تعدد اشخاص الماهية
مستلزما لكونها مادية كما يدعيه القوم لانا نعلم ضرورة
ان الماهية اذا تحققت الخ قيل هذا الدليل بعينه يدل على ان
التعين علة للوجود فان الشيء اذا كان متعينا في الخارج كان
موجودا فيه قطعا سواء فرض هناك امر آخر او لم يفرض فعلم
ان تعين الماهية وحده كاف في وجودها فهو علة له واذا كان
علة للوجود لم يكن معلولا له وايضا اقول فعلم ان تحقق الماهية وحده
كاف في تعينها فهو علة التعين فنوع آخر اذا لم يعلم ما ذكره الا الاستلزام
للتعين وذلك لا يوجب كونه علة له لجواز ان يكونا معلولي علة
واحدة اقول وايضا لو كان وجود الماهية علة لتعينها لكان
عروضه لها متقدما بالذات على تعينها وكان الوجود الخارجي
في تلك الجزئية عارضا لامر مبهم في نفسه وذلك غير معقول كما مرت
اليه اشارة ثم اعلم انه لا تقدم لاحدهما على الآخر لا زمانا وهو

ظ ولا بالذات كما يظهر بالتأمل الصادق وهو المطلوب فيه
بحث لان الظاهر من مقالتهم ان تعدد اشخاص الماهية لا يكون الا بسبب المادة
ولهذا فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في
اشخاصها وقالوا ان النفوس الانسانية المجردة في ذواتها انما تعددت
لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فتكثرت بتكثر المادة و
لو كان مرادهم منها ما ذكره الشارح من ان الماهية المادية يكون لمادتها مدخل
في تشخصها لم يتفرع عليه ما ذكروه واعترض ايضا بان ما ذكره لم يلزم منه
بطلان ما ادعاه ذلك القائل من ان تحقق المادة علة لتشخصها لجواز
ان يكون الوجود المخصوص كافيا في تشخصها ويكون المادة مقارنة
له من غير ان يكون لها مدخل فيه ولا يحصل التشخص بانضمام كلي
عقلي الى آخره منهم من زعم ان هذه الدعوى بديهية فيه نوع خفاء يزول
بالتأمل في التنبيه الذي اورده على صورة الاستدلال فان التقيد
بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل
فرض الاشتراك بين كثيرين بل المتشخص لا بد ان يكون بتشخصه جزئيا حقيقيا
ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك ومنهم من جعلها مستدلا عليها واعترض
بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومها بتقييد احدهما بالآخر وتختصا
بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض
الصور والمراتب موديا الى امتناع فرض الاشتراك وما ذكروه لا يندفع
به هذه الاحتمالات ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الآخر
هذا فرق ثان بين التميز والتشخص اذ لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين
بذات الآخر لما عرفت من ان تقيد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص اصلا
ويجوز ان يتميز كل منهما بذات الآخر كما في الطابق والملبوس والتميز اعم
من التشخص من وجه شروع في شرح ما وجد في بعض نسخ متن الكتاب
وهو قوله والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز
والتشخص المندرج تحت غيره متميز لكنه لم يراع في الشرح ترتيب المتن

كما لا يخفى لان قوله اذ التميز متحقق بدون التشخص في المهية الى اخره و
قوله والكلى قد يكون اضافيا فيتميز وقوله والتشخص متحقق بدون التميز
الى اخره شرح لقوله والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته وانت تعلم ان عدم اعتبار
عروض الوجود المطلق وساير المفهومات العامة للواجب المتشخص لا يستلزم
ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في تلك المفهومات بل يستلزم عدم
اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا
لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا فان الكلى من حيث هو كلى واحد
يريد ان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شي من
العوارض ولا بعدمه اعنى اذا اعتبر من حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه
واحد ولا عكس كليا فان الكثير من حيث هو كثير موجود لم يرد به ان
مفهوم الكثير من حيث هو هو يصدق عليه انه موجود خارجي فانه من المفهومات
الاعتبارية لما سياتى من ان الكثرة من ثوانى المعقولات والا ان ما
صدق عليه مفهوم الكثير ماخوذا مع صفة الكثرة اى المجموع المركب من المعروض
والعارض موجود خارجي فانه ايضا بطريق ضرورة ان احد جزئي هذا المركب
اعتبارى عقلى بل اراد ان ما صدق عليه هذا المفهوم اذا لوحظ اجزاؤه
يصدق عليه مفهوم الوجود في الخارج فالكثرة هناك معتبرة على انها وصف
للمحكوم عليه بالوجود وقيد له لا على انها جزء منه فكانه قيل الموصوف
بالكثرة الملاحظ اتصافه بها موجود في الخارج وذلك مما لا شبهة فيه ولا
يلزم منه وجود الوصف او التعدد في الخارج وانما اعتبر في الكثير هذا
القيد اعنى قوله من حيث هو كثير ليصح الحكم عليه بسلب الواحد عنه فان
كل كثير يمكن ان يعتبر من حيث حمله فيصدق عليه انه واحد كما صرح به في
الشرح وبما قررناه ظهر لك اندفاع ما قيل من الكثرة لما كانت اعتبارية
فكيف يكون الكثير من هذه الحيثية موجودا خارجيا وان اراد الاعم
او الاعم فالكثير من حيث هو كثير متشخص بالتشخص الذهنى فيكون
واحدا ذهنيا او اعم فلا يصدق سلبه عنه وكل شي له وجود واحد

مباحث الوحدة والكثرة

منفصلا ح

رد ذلك بان هذه الكلية مستفادة بما مر من ان الكثير من حيث هو كثير
موجود وليس بواحد ودفع بان الكثير من حيث هو كثير بل من جهة
اخرى فلا ينفك عنه شي من الكثير عن وحدة ما فلا ينتقض به تلك الكلية
وهما واحد بالموضوع اراد بالموضوع ههنا ما يقابل المحمول
اعنى المحكوم عليه والموصوف كما يدل عليه قوله اذ كل ما يوصف
بها بالوحدة يوصف به اى بالوجود لا ما يقابل المادة اعنى المحل
المستغنى عن الحال فيه فبطل ما توهم من ان كلامه ههنا ينافى ما
تقدم من ان الوجود ليس في موضوع اذ كل احد يعرف ان
شيئا واحدا انسان يرد عليه ما هو المشهور في مباحث الوجود
وغيره من انه ان اراد حقيقة الوجود بكنههما بداهة فما ذكره من
التصديق البديهى لا يستلزم وان اراد ان تصورهما بوجه بديهى
فلا نزاع فيه ولا يلزم من بداهة حقيقتهما وذلك لان الوحدة
اعرف عند العقل والكثرة اعرف عند الخيال فيقال عليه ان
الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها
الا العقل وليس من شان الخيال ادراكهما وان اخذ الكثرة من
حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها
العقل بل قوة جسمانية كانت خيالا او وهما فتخصيص احديهما
بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له و
يمكن ان يقال ان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان
هو العقل اى النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات
بذاتها اى ترتسم صورة الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات
بآلاتها ترتسم صورها في آلاتها والمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان
الصورة الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور
جزئياتها المرتسمة في الالات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة
واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات

موضع الوحدة قطعا لكن لا ح

فان النفس تدرك اولا بالآلاتها جزئيات متكثرة ترتسم في تلك الالات صورها ح

النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزعة منه منها المرتسمة في الخيال
او في غيرها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس
يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في
الالات اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات
فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة
فان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة التي هي من معروض
الوحدة فكذا حال العارضين اي الوحدة والكثرة الكليتين لانهما
عارضان لمعروضيهما هناك اي في العقل والالة فالعقل اذا اخذ
وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو
عارض للمرتسم في آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس وان
كان مبدا ان الادراك للعقل بنفسه فتامل وايضا لما كان الو
مبدا الكثرة اي جزئها وكان العقل لا يدرك شيئا ادراكا تاما
الا بعد ادراك جزئه ولذلك كان ذاتيات الشيء اجلى منه وجب
كون الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة ووجب ايضا ان يكون
تعريف الوحدة بالكثرة سهوا وان كان بالعكس تعريفا حقيقيا
ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل يتجه عليه ما اشهر ورده
في نظائره وهو انه لم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها فان
كان مفهوم سوى الوحدة فانه في كونه واحدا يحتاج الى انضمام
صفة الوحدة اليه واما مفهوم الوحدة فهو واحد بذاته من غير احتياج
الى انضمام وحدة اخرى اليه وان سلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون
الوحدة موجودا خارجيا ويكون وحدة الوحدة اعتبارية اذ لا يجد
يلزم وجود طبيعة وجود كل واحد من افرادها فلا تسلسل في
الامور العينية لانتهائه الى ما هو اعتباري قطعا ويكون الترتيب
في الاعتباريات وينقطع بانقطاع الاعتبار   لعلمها العقل
عند اعتباره عدم الانقسام فيه اشعار بان الوحدة معنى تعاونهما

علم الانقسام   لا يقال لو كان للوحدة وحدة يلزم ان يكون
الوحدتان   هذه شبهة على قوله واذا اعتبرت من حيث
كونها موضوعا لوحدة اخرى تقريرها انه لا يجوز ان يكون الوحدة معروضة
لوحدة اخرى والا اجتمع في معروض الوحدة الاولى وحدتان فاجتمعتا
فلا يكون واحدا بل اثنين فيلزم ان يكون الوحدة اثنينية والجواب
ان الوحدة الاولى بل هي صفة للوحدة الاولى قائمة بها في انضمام
واحدة لهذه الوحدة الثانية القائمة بها فكل واحدة من الوحدة الاولى
ومعروضها موصوف بالوحدة لا بالاثنينية فلا محذور اصلا
ومنهم من لم يعرف حقيقة الحال في الجواب والسؤال ونظر الى
ظاهر المقال فاعترض وقال ان وصف الوحدتين بالاولى
والثانية اعتراف بالاثنينية فان اراد انه اعتراف باثنينية
مجموعهما فهو حق ولا اشكال فيه فان مجموعهما اثنينية قائمة بالمجموع
مما الوحدة الاولى ومعروضها وكيف لا وهناك وحدتان
متغايرتان حالتان في محلين متغايرين الا ان احد المحلين هو
بعينه الحال في المحل الاخر وليس يلزم منه الا ان يحل فيه اخرى
ثان قد حل في ثالث وانه جائز بل واقع   وتقابل الوحدة
والكثرة بسبب اضافة العلية بين الوحدة والكثرة تقابل قطعا اذ
لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة وليس التقابل بينهما
جوهريا اي ذاتيا اذ ليس بين ذاتيهما تقابل بانواع التقابل الاربعة
كما سياتي بل بينهما تقابل بحسب عوارضهما المتضائفة فهما متقابلان
بالعرض تقابل التضايف فان الوحدة علة مقومة للكثرة فهي معلولة
للوحدة والعلية والمعلولية متضايفان بالذات فمعروضاهما اي
الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض وكذلك الوحدة مكيال للكثرة
لان الوحدة بعينها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل
والكثرة مكيلة بها والمكيالية والمكيلية متضايفان بالذات فمعروضاهما

قائمة بمعروضها صفة له فهو
واحد بهذه الوحدة القائمة
به واما الوحدة الثانية
فلست صفة لمعروض الوحدة
الاولى صح

متضايفان بالعرض فلان كل واحد من المتضادين لا بد وان يكون موضوعه بعينه موضوع الاخر اتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا
لان التقابل كما سياتي هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة ولذلك جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة وموضوع الكثرة دليلا على انتفاء جميع الاقسام التقابل بين ذاتيهما
وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء للكثرة الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقوم لضده وكذا لا شيء من العدم والملكة والسلب والايجاب بمقوم لما يقابله فتقويم الوحدة للكثرة دليل على انتفاء هذين المتقابلين ايضا كما سنذكره ويمكن ان يستدل به على انتفاء التضايف ايضا فان احد المتضايفين لا يكون جزء الاخر والا لكان متقدما عليه في التعقل لكنهما متكافئان فيه ومنهم من
جعل تقدم الوحدة اللازم من تقويمها دليلا على انتفاء التضايف والتضاد ايضا فان احد المتضايفين لا يتقدم على الاخر وجوبا فان قيل الوحدة ايضا يريد ان التي وحده هي مقومة للكثرة وجزء منها فهذه الوحدة تغايرا للكثرة في الموضوع فلا تضاد بينهما بالذات بل لا تقابل الا بالعرض كما ذكرتم ولنا وحدة اخرى تطرأ على موضوع الكثرة وتحل فيه وتبطل الكثرة عنه كما في المياه المتعددة في الكيزان اذا اجتمعت في واحد فهذه الوحدة متحدة مع الكثرة في الموضوع ومنافية لها ومبطلة اياها عن ذلك الموضوع كما يكون احد المتضادين بالقياس الى الاخر كذلك فلم لا يكون هذه الوحدة ضد الكثرة اجيب بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل الكثرة تبطلانها ان وجدانها ولا تبطل الكثرة لذات الوحدة بطلانا اوليا بالعرض لوجدانها بطلان

بالعرض لها ان تبطل لبطلان وجدانها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل تبطل ولا لوحدات التي للكثرة والضد هو الذي بالذات وبالقصد الاول منهم من سلك في الاعتراض على هذا الجواب طريقة هي اما الانم ان الوحدة الطارية على موضوع الكثرة لا تبطلها بالذات وذلك ابطال الوحدات المقومة كما في المثال المذكور ابطال للكثرة بعينها الا انه يلزم من ابطالها ابطال الكثرة فان رفع الجزء هو بعينه رفع الكل بخلاف رفع اللازم قال الحق ان الكثرة والوحدة العارضة لموضوعها متضادتان ينفي كل واحدة منهما الاخرى بالذات وتبطله على طريقة المتضادين كما تظهر من ذلك المثال وعكسه قال واما ما يقال من ان محل الكثرة السطوح المتعددة ومحل الوحدة الطارئة هو السطح الواحد الحاصل بعد زوال تلك السطوح التي هي محل الكثرة فلا يتحدان محلا فلا تتضادان بل لا تتقابلان بالذات اصلا فمردود بان تعدد السطح ووحدته عين الكثرة والوحدة فيه لا ان السطح متعدد متقوم الكثرة بها او يتحد متقوم الوحدة به ولا شك ان المحل الذي صار واحدا هو بعينه المحل الذي كان متعددا اولا وهذا الرد مردود لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما تتوهم في اشياء متعددة اذا جمعت اتصلت وصارت شيئا واحدا في نفسه غير مركب من تلك الاشياء فزوال الكثرة كما في مثال المياه لا في اشياء اذا اجتمعت تتركب منها شيء يعرضه وحدة مع بقاء تلك الاشياء فيه وصيرورتها اجزاء له لان الوحدة ههنا عارضة للمجموع من حيث هو مجموع وحمله والكثرة باقية مع تلك الوحدة وعارضة للاجزاء وهو من الوحدة من حيث انها منفصلة كما يقال مثلا عشرة واحدة فلا خفاء في تغاير موضوعي الوحدة والكثرة

فههنا وهي علم تقابلهما انما الحماء في تلك الاشياء التي تزول بعددها
بالاجتماع والاتصال ثم نقول المياه اذا كانت في اوان فهناك
صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته
فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل
صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم
فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الطاردة
فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس
على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان
معروض الكثرة الطارئة هي الامور المتصلة التي حدثت بالتوزيع
ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زالت لا يقال ان
هيولى الماء باقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احديهما بالكثرة
وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا لانا نقول تلك
الهيولى عندهم ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة بل انما تتصف بهما
بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها فالموصوف الحقيقي
الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى ومنهم من
سلك فيه طريقة اخرى وقال لا نم ان الوحدة تبطل الكثرة بابطال
وحداتها بل الوحدات تنتفي بانتفاء عللها ثم يلحق الوحدة بعد
ذلك ولا نم ان الضد يبطل الضد بل ينتفي بانتفاء علته التي كانت
موجبة له ويعقبه الضد الاخر على المحل الذي خلا عن الاول لوجود
اسبابه التي توجبه وليس جعل الثاني مبطلا للاول اولى من كون
الاول مانعا من وجود الثاني فلا يمكن ابطاله اياه ح اذ لا يبطله
الا بعد وجوده مع المانع محال لا يقال ينبغي السؤال ايضا لا ابتنائه
على ان الضد مبطل لضده لانا لا نم ابتناءه عليه ولفظ الابطال
الذي في كلام السائل اراد به المعاقبة على المحل وحاصل سؤاله ان

القدم

الوحدة المتقومة لا تعاقب الكثرة على المحل واما الوحدة الطارية
التي تزول معها الكثرة فانها معاقبة لها .. واعلم ان الوحدة
الطارية ليس من تتمة الجواب المذكور بل هو كلام مستقل
يدل على ان الوحدة الطارية ليست ضدا للكثرة التي تقابلها
وبالحقيقة هو تفصيل لما تقدم من قوله وموضوع الوحدة غير
موضوع الكثرة فلا يكون الوحدة الطارية ضدا للكثرة
لاختلاف محلهما قيل عليه لا يلزم من وجود عرض في محل بعد انعدام
عرض اخر في محل اخر بانعدام محله ان لا يكون الاول في نفسه
ضدا للثاني فان البياض قد يوجد في محل بعد انعدام السواد
الحال في محل اخر بانعدام محله مع انهما متضادان نعم لو امتنع تعاقب
عرضين على محل واحد اصلا لم يتضادا قطعا وامتناع التعاقب
بين الوحدة والكثرة مم لا بد له من برهان كلي فان عدم التعاقب
في صورة مخصوصة لا يستلزم امتناعه مطلقا هذا مع انهما قد
تتواردان على محل واحد بان كالهيولى المتصفة بهما على التعاقب
الباقية بعينها معهما وكالعناصر الموصوفة قبل المزاج بالكثرة
وبعده بالوحدة لا يقال وحدة الهيولى عرضية وكثرة العناصر لم
تزل لبقائها بالفعل في الممتزج لانا نقول كون الوحدة عرضية للهيولى
لا يخرجها عن كونها وحدة لها والعناصر الموجودة بالفعل كانت
محلا لكيفيات متنافية بالطبع وعند الامتزاج صارت كلها
محلا لكيفية واحدة هي المزاج ونحن نقول قد عرفت مما حققنا
لك من ان توهم اتحاد موضوعي الكثرة والوحدة انما يتصور في
اشياء تزول بعددها باجتماعها واتصالها ويحصل هناك امر
واحد في نفسه غير مركب من تلك الاشياء برهانا على انهما لا
تتواردان على محل واحد اصلا وذلك ان محل الكثرة هناك هو
الاشياء المتعددة التي قد زالت ومحل الوحدة هو الامر

الواحد الذي قد حدث فان كان هناك امر واحد باق في الحالين
لم يكن هو في حد نفسها متصفا بالوحدة والكثرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى فذلك الامر
اما الهيولى او ما شاركها في كونها متصفة بالوحدة والكثرة على
سبيل التبع وبالعرض فلا يكون محلا حقيقيا لشيء منهما بل انما
يوصف باحدهما كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على طريقة
وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره فيكون الوحدة عرضية للهيولى
وان لم يخرجها عن كونها وحدة لكنه يخرج الهيولى عن ان يكون محلا
لها واما المركبات العنصرية التي توصف بالوحدة لاجل المزاج
وما يتبعه من الصور النوعية مع بقاء صور العناصر فيها فمن قبيل
عروض الوحدة للمركب من الاشياء مع بقاء تلك الاشياء فيه
وضرورتها اجزاء له وقد عرفت ان معروض الوحدة ههنا هو
المجموع من حيث هو مجموع وحمله وان الكثرة باقية معها عارضة
للاجزاء معروض الوحدة من حيث انها متصلة كالعشرة اذا
عدت واحدة من العشرات فظهر من ذلك كله انه لا تضاد
الكثرة الوحدة المقومة ولا الوحدة الطارئة عليها سواء بقيت
الكثرة بحالها او زالت بزوال محلها قال بعض الفضلاء انهم
عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بكون الشيء
بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما بالسلب والايجاب وانه
تقابل بالذات الا ان يجعلا امرين ما ذكر في تعريفهما
ولم يثبت ذلك وانت تعلم ان تقابل السلب والايجاب انما هو
بين الانقسام وسلبه وكون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم
عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام
لا يقال في العبارة مسامحة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام
لانا نقول هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يمكن اجراؤه في الكثرة

ضرورة ان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة
عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع اعدام انقسامات وذلك
مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له
وبهذا الاطناب قد كشفنا بعون الله وتوفيقه الغطاء عن
وجوه تقابل الوحدة والكثرة على وجه لا مزيد عليه فانه
فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل
به وذلك ان نقول معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره المعتبر
في المضائف انه يعقل مع تعقل ذلك الغير فيهما يعقلان معا
كالابوة والبنوة ومعنى تعقل الشيء لغيره ان تعقله مع تعقل
ذلك الغير فيكون تعقله سابقا على تعقل الشيء سواء كان
داخلا في تعقله كتعقل الوحدة السابق على تعقل حقيقة الكثرة
الداخل فيه او خارجا عنه كتعقل اطراف النسب الذي
يتوقف عليها تعقلها مع ان تعقل الاطراف خارج عن تعقل
النسب او نقول معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره انه يعقل
مقيسا الى ما هو خارج عنه سواء توقف تعقله على تعقل
ذلك الغير او لم يتوقف بل كانا معا ومعنى تعقل الشيء بغيره
ان يعقل ذلك الغير داخل في تعقله وايضا الوحدة
غير معقولة بالقياس الى الكثرة دليل ثان على نفي التضائف
بينهما فالوحدة ليست معقولة بالقياس الى الكثرة ولا معقولة
بالكثرة فالكثرة وان لم يكن معقولة بالقياس الى الوحدة
لكنها معقولة بها كما يقال نسبة النفس الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة لا شك ان النفس يعلق البدن
بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف دون غيره من الابدان
الاخر وكذلك للملك تعلقا خاصا بالمدينة بحسبه تدبيرها و
يتصرف فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان

فسبعان تدبرىمان فنسبة النفس الى البدن ونسبة
الملك الى المدينة متحدان فى التدبير الذى ليس مقوما
للنسبتين ولا عارضا لهما بل هو عارض للنفس والملك
فان المدبر يطلق عليهما حقيقة دون النسبتين فوجد
لهما وحدة عرضية واذا اعتبر الوحدة بين النفس والملك
فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول لا
وحدة عرضية لان جهة الوحدة اعنى التدبير عارضة لجهة
الكثرة ومحمول عليها وان اعتبرت الوحدة بين النسبتين
فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة
او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما
منشاء للتدبير مثلا كان اتحادا فى العارض المحمول
والتقرير على هذا الوجه احسن لا احسن من هذا التقرير
لانهم عدوا الاتحاد فى الموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما اخر وهذا التقرير الذى سماه احسن يجعل الاتحاد
بالموضوع راجعا فى الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول اذ حاصله
ان مفهوم الكاتب والضاحك مشتركان فى ان كلا منهما
محمول على الانسان فهما متحدان فى محمول عليهما وهو مفهوم
المحمول على الانسان واما اذا جعل اتحادهما فى الانسان
فهما متحدان فى موضوع لهما بلا اشتباه وما توهمه من ان
الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا
على سبيل التجوز ليس بشئ لان العارض يطلق فى الاصطلا
ح
حقيقة على ما هو محمول على الشئ وخارج عنه والانسان بالنسبة
الى الكاتب والضاحك كذلك مع ما انه موضوع لا يبعض هذا
تقرير على قياس ما سماه هنا كى احسن وفيه ههنا تطويل
بلا طائل ولفظ موضوعات زائدة وقع سهوا

من

من الناسخين يمكن ان يندفع ذلك بان قوله فى المتن او
بالعكس معناه ان معروضه لمحمول بناء على انه معطوف على
قوله عارضة لموضوع ففى الكلام لف ونشر بلا ترتيب
وان كان الاول هذا هو   لترتيب الشرح ولقوله وبعد
القسمة فان كان الثالث واما ما يوجد ههنا اكثر النسخ من
لفظ الثالث بدل لفظ الاول فهو انما يلائم ترتيب المتن
فقط وانما وقع الاشتباه ههنا من قوله وان كان الثانى
كوحدة الانسان والفرس فى الحيوان ان قلت   ل
ان الكثرة ههنا عارضة للانسان والفرس معا والوحدة
عارضة للحيوان الذى هو مغاير لهما فلا يكون معروضهما
واحدا والكلام فيه قلت الحيوان مفهوم واحد يصدق
على افراد متعددة فذلك الامر المفهوم امر واحد فى نفسه
متكثرة بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة
باعتبارين وكذا الحال فى ساير الاقسام ولذلك قال فى هذا
المقام الواحد اما ان يمتنع اشتراكه بين كثيرين وهو الواحد
بالشخص اولا وهو الواحد لا بالتشخص وله جهة كثرة فهو وا   حد
من وجه ولك ان تقول لما كان الحيوان محمولا عليهما ومتصفا
بالوحدة اتصفا بوحدته بتبعاته فهما كثير من حيث ذاتهما واحد
من حيث انهما حيوان والحاصل ان ههنا متعددا بالذات
هو واحد بالاعتبار كما ان حاصل الاول ان ههنا واحدا
بالذات هو متكثر بالاعتبار   الا كان له فصل احتراز
عن الانواع البسيطة فان افرادها لا تتحد بالفصل
والوحدة الفصلية مستلزمة للوحدة النوعية والجنسية من
غير عكس اى اذا اتحد الشيئان فى الفصل اتحدا فى النوع و
الجنس ايضا وهو ظ وليس يلزم انهما اذا اتحدا نوعا وجب

ان تتحدا فصلا كما فى افراد النوع البسيط ولا انها اذا اتحدا
جنسا وجب ان تتحدا فصلا كما فى نوعين حقيقيين تحت جنس
قريب بسيط ويجوز ان تتحد شيئان نوعا وجنسا وان تتحدا
نوعا لا جنسا وبالعكس فلا استلزام بين الوحدة النوعية
والجنسية   واما اذا تغاير موضوعا هما معروض الوحدة
اعنى الواحد كما اشرنا اليه اما ان لا يمنع اشتراكه بين كثيرين و
هو الواحد بالتشخص فله وحدة فى نفسه وكثرة باعتبار افرا دا
فهناك امر واحد باعتبار وكثير باعتبار على ما عرفت وقد ء
بين باعتبار اقسامه ستوفاه والواحد بالوحدة الفرضية و
ان لم يعتبر فيه صدقه على كثيرين لكنه ملحق بالواحد الذى اعتبر
فيه ذلك للمشابهة فى مطلق الاشتراك وان لم يكن هناك حمل
فلذلك عد فى اقسامه واما ان يمنع اشتراكه بين كثيرين وهو
الواحد بالتشخص ولا يخ اما ان لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدا دنة
او يقبلها فالاول اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم
الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم
الانقسام واما ان يكون له مفهوم سواه وح اما ان يكون
ذا وضع اى قابلا للاشارة الحسية فهو النقطة الشخصية و
اما ان لا يكون ذا وضع وهو المفارق المتشخص والثانى
اعنى ما يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان يقبل القسمة
اليها لذاته فهو المتشخص من المقدار اعنى الكم المتصل فى
ذاته باقسامه واما ان يقبل القسمة اليها لا لذاته وهو ما
يحل فيه المقدار من المتشخصات كالصورة الجسمية او ما يحل
منها فى المقدار او فى محله حلول سريان فقوله والثانى الجسم
لم يرد به الانحصار فى الجسم على ما توهم ثم نقض بان الهيولى
ايضا كذلك بل اراد ايراد مثال لذلك فكانه قال كالجسم و

اضافة بيانية اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام صح

انما خصه لتقسيمه الى بسيط يتشابه اجزاؤه فى الحقيقة ومركب تتخالف
اجزاؤه فيها هذا وقد اعترض على المص بان الكلام فى الواحد
الذى ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى فلا يجوز ان يجعل من
اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا وسواء
كانت القسمة الى اجزائه متشابهة او غير متشابهة لان الواحد
القابل للقسمة الى الاجزاء هو معروض للوحدة والكثرة معا من
جهتين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة
اجتماعية اجيب عنه بانه يمكن ان يقال محل الوحدة هو الجسم
مثلا ومحل الكثرة هو الاجزاء فليس موضوعهما متحدا بخلاف
افراد النوع فانها محل لكثرتها العارضة لها وللوحدة النوعية
ايضا وكذا الحال فى الوحدة الجنسية وغيرها مما يندرج تحت
القسم الاول ومحصول الجواب ان افراد الكلى الواحد
يوصف بوحدته فيقال مثلا هذه امور متحدة بالنوع اى متحد
نوعها وان اجزاء الكل الواحد لا يوصف بوحدته فلا يقال
هذه الاجزاء متحدة بالكل اى متحد كلها والفارق ان الكلى محمول
على جزئياته بهو هو بخلاف الكل فانه لا يحمل على اجزائه كذلك وفيه
بحث لان الاجزاء وان لم يوصف بوحدة الكل كما يوصف
الافراد بوحدة الكلى لكن الكل يوصف بكثرة الاجزاء فيقال
زيد متحد بالذات متكثر بالاجزاء كما ان الكلى يوصف بكثرة
جزئياته فيقال الانسان واحد بالذات متكثر بالجزئيات و
المعدود فى الاقسام هو الكل المتصف بالوحدة والكثرة باعتبارين
وانه لا يصح اندراجه فى المقسم اعنى الواحد الذى ليس معروضا
للكثرة بل الجواب ان يقال القابل للقسمة ان لم يكن قسمته حاصلة
بالفعل لا فى الخارج ولا فى الذهن لم يكن معروضا للكثرة بل هو صالح
لعروضها فيندرج بهذا الاعتبار فى الواحد الذى بالاجماع لم يكن

مندرجا فيه وكان ذكره ههنا تبعا للمستوفي بل اقسام القابل
للانقسام اولى ان يقال المراد من الاتحاد موضوع الوحدة والكثرة
ان يكون الواحد صادقا على كثيرين كما قررناه على ما هو المشهور
في الكتب فيكون كليا واحدا له جهة كثرة على الوجه المخصوص
اعني الانقسام الى الجزئيات ويقابله الواحد الذي لا يكون صادقا
على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص ويجوز
ان يكون له جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام الى الاجزاء
المقدارية وانما قيدنا الاجزاء بالمقدارية ليدخل الوحدة و
النقطة الشخصيتان والمفارق الشخصي فيما لا ينقسم على تقدير
كون التشخص جزءا للاشخاص ويدخل الاخيران ايضا على تقدير
تركبهما من الاجزاء المحمولة فان النقطة يجوز تركبهما من الجنس
والفصل وان كانت بسيطة في الخارج والمفارق مركب
منهما كما هو المشهور   وقد يقسم ما يقبل القسمة لذاته
الاولى ان يحذف قيد لذاته كما ينبئ عنه قوله وهو ان القابل
للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال سواء قبل
الانقسام لذاته وهو المقدار باقسامه او لا لذاته كالجسم
البسيط مثل الماء الواحد واعلم ان الواحد بالاتصال ايضا
القسمة واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا قسم زال ذلك
المتصل الشخصي وحصل متصلان اخران متحدان بالنوع
وواحد بالمحل ايضا عند من يثبت الهيولى لبقائها بعد
الانفصال بعينها   فان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالتشخص
فهو المركب الحقيقي يريد ان الاجزاء اذا كانت في المركب حاصلة
بالفعل فان كان مجموعها معروضا لتشخص واحد مع كون كل منها
متشخصا بتشخص في نفسه اذ كل موجود خارجي لا بد ان يكون
كذلك على ما مر كان المركب حقيقيا فعدم التمايز بين الاجزاء انما هو

في التشخص العارض للمجموع من حيث هو وان لم يكن كذلك كان
مركبا اجتماعيا   ووحدته اما طبيعية يعني ان وحدة الواحد
اذا كانت بحسب الخلق لا مدخل فيها للصناعة والمواضعة
تسمى وحدة طبيعية واذا كان للصناعة مدخل تسمى صناعية وما هي
بحسب المواضعة تسمى وضعية   وبعض هذه الامور اولى
بالوحدة من بعض يعني ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته
لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
والواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس او الفصل وفي
الواحد بالجنس والفصل تفاوت بحسب مراتبه وكل مرتبة
من الجنس اولى من الفصل في تلك المرتبة لان جنس الشيء مهية
له مقول عليه في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افراد
منه والواحد بالذاتي اولى من الواحد بالعرضي العام وكل ذلك
اولى من الواحد بالوحدة الوضعية ثم الواحد بالتشخص اذا لم
يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية اي المقدارية و
لا بحسب الاجزاء الحدية اي غير المقدارية سواء كانت محمولة
فانها توجد في الحد ايضا كما مر او لا بحسب الاجزاء المهية والتشخص
كالواجب تع كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب
المهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار
اخر كالنقطة والمفارق والقابل للانقسام الى الاجزاء المقدارية
اذا لم يكن منقسما بالفعل اعني الواحد بالاتصال اولى من الواحد
بالاجتماع   والهو هو على هذا النحو يعرفوا في هذا المركب
وجعلوه بمنزلة اسم واحد فعرفوه باللام قال الامام في الملخص
الهو هو ان يكون للكثرة من وجه وحدة من وجه اخر فقياس الهو
هو قياس الوحدة فكلما يقال هو هو فاما ان يكون الهو هو
بسبب الوحدة في وصف عرضي او في عرضي او في وصف ذاتي

قال شارح الملخص في تفسير كلامه اذا قلنا لامرين ان احدهما هو
الاخر كان معناه انهما اتحدا في امر عرضي او في امر ذاتي فاذن
اقسام الهو هو بهذا المعنى اقسام الواحد وفروعها واذا
كان كذلك فكل ما يقال له هو هو على ما ذكرنا من التفسير كان
ذلك لاتحادهما في وصف عرضي او لاتحادهما في وصف ذاتي
فالاتحاد في الوصف العرضي ان كان في الكيف يسمى مشابهة
الى اخر الاقسام اطلق الامام الكلام في تفسير هو هو على
وجه يتناول جميع وحدات الواحد الذي يعرضه كثرة باعتبار
اخر حتى الوحدة العرضية ايضا وعقبه بما يناسبه وهو قوله فها
الهو هو قياس الوحدة كما اطلق تفسيره في هذا الكتاب وعقب
بما يؤيده وهو قوله فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو
هو لكن قول الامام فكل ما يقال هو هو اشعر بالتقييد بما
يخرج الوحدة العرضية فتابعه الشارح على التقييد مصرحا به في
التفسير وفي عبارة هذا الكتاب اعني قوله فكما ان جهة الوحدة
اما مقومة او عارضة كذلك جهة هو هو اشعار بذلك حيث ما لا
يكون مقوما ولا عارضا لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة
فانه لا يتصور بدون اثنينية واعلم انه قد يراد بهو هو حمل المواطاة
فلا يتصور الا بين اثنين احدهما محمول على الاخر نحو زيد حيوان وقد
يراد به وحدة اشياء متعددة بحسب امر ما كما يقال زيد
هو عمرو من حيث انهما انسان او حيوان او كاتب وهذا المعنى
هو المراد ههنا ولا يتصور الا بين ثلثة اشياء او اكثر كما يظهر مما
نقلنا من شرح الملخص وقد ظهر منه ايضا انه يراد بهو هو معنى
اخر غير ما اريد به ههنا حيث قال فكل ما يقال هو هو على ما ذكر
من التفسير ولا يخفى عليك ان الوحدة الشخصية لا تندرج في
هو هو اصلا الا بالتفسير المطلق اذ حينئذ تندرج فيه وحدة الشخص

المشتمل على اجزاء بالفعل اذ قد يتبين لك ان هذا الشخص
واحد من وجه كثير من وجه اخر وفي الاطراف مطابقة
او تساوي طرفا مقدارين كانا متحدين في الطرف متشاركين
فيه والاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة لانه ينطبق احد الطرفين
على الاخر بالتطبيق كما اذا طبق احد الطرفين المتساويين
على الاخر وفي الاضافة مناسبة كما اذا اشترك زيد وعمرو
في بنوة بكر فكل واحد منهما مناسب للاخر وهما متناسبان
وفي وضع الاجزاء موازاة كما بين سطحي كرة مجوفة متساوية
الثخن فان كل واحد منهما يشارك الاخر في وضع الاجزاء
لان جميع اجزاء احدهما متساوية البعد عن الاخر كما ان جميع
الاجزاء الاخر متساوية البعد عن الاول فقد اشتركا في وضع
واحد اجزاء احدهما بالقياس الى الاخر الاتحاد مفهومه
الحقيقي هو انه كان شيء واحد هو بعينه صار شيئا اخر فبالاول
خرج الاستحالة وبالثاني خرج التركيب وانما كان هذا مفهوما
حقيقيا للاتحاد لان معناه الحقيقي هو المفهوم بطريق الحقيقة
من قولنا صار شيئا بل يقول المتبادر من لفظي الاتحاد وصيرورة
شيء شيئا اخر اذا اطلقا هو هذا المعنى فهو المعنى الحقيقي لهما
بطريق الاستحالة لم يرد بالاستحالة ما هو المصطلح عليها
اعني الحركة في الكيف بل ما يتناول الحركة في غير الكيف ايضا
ويتناول الانتقال الدفعي كما في الكون والفساد
كما يقال الهواء صار ماء والاسود ابيض ففي المثال الاول زال
حقيقة الهواء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى
ذلك الهيولى الصورة النوعية للماء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة
الماء وفي المثال الثاني زال صفة عن الموصوف واتصف
بصفة اخرى من غير ان يكون هناك حقيقتان قد زال احدهما

وحصل الاخرى   فيركب المصير ايا عنهما بهذه عبارة المص
في شرح الاشارات وقد اعترض عليها بان الفعل الناقص
ليس بمتعد وخبره ليس بمفعول فلا يكون له اسم مفعول ولو
سلم ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر و
ان سلم انه مفعول لم يتصور له مفعول بنصبه اذ ليس الفاعل
الناقص متعديا الى مفعولين فهذا كما ترى خطاء في خطاء في
خطاء وانما وقع لما وجده في المتن من قوله ثانيا ومصيرا اياه
ولعل الشيخ قال وصايرا اياه ثم طغى فيه قلم الناسخ وانت
خبير بان هذه مناقشة لفظية لا يعتد بها في هذه العلوم
زيادة اعتداد ولا يبالغ فيها مثل هذه المبالغة ومع ذلك
فقد وجدت في بعض النسخ المصححة المذكور في هذه العبارة
مستتر راجع الى الصاير وايّاه راجع الى اللام وترك ابراز
الضمير كما هو مذهب الكوفية ولا يمكن ان يقال ان لفظ مصيرا
اياه غير من مصيرا له لان الكلام الذي يذعن له النفس
فينبسط عن امور او ينقبض عن امور من غير روية وفكر واختيار
وبالجملة ينفعل منه انفعالا نفسانيا غير فكري سواء كان مصدقا
به او غير مصدق به والحاصل مما ذكره هو ما قيل من ان التخييل
افادة اثر في النفس غير التصديق يقوم مقامه في افادة
القبض والبسط والاقدام والاحجام   طائفة من
عوام المتالهة والمتصوفة ذهب جماعة من متالهة الحكماء
الى ان العاقل يتحد بالصورة المعقولة الموجودة فيه عند
تعقله اياه وينسب هذا المذهب الى فرفوريوس
صاحب ايساغوجي وقد قرر الشيخ في كتابه المسمى بالمبدا و
المعاد هذا المذهب واحتجاجهم عليه بناء على انه صنف ذلك
الكتاب تقربا لمذهبهم في المبداء والمعاد كما اشترط في صدر

وصنف وابطله في ساير كتبه وذهب طائفة من المتصوفة من
اهل الملة الى ان السالك يترقى في سلوكه الى ان يتحد بمطلوبه الحقيقي
ولعل ذلك رمز منهم   والذي يدل على استحالة ان
الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين امرا كان قبل الاتحاد وامرا
حصل بعد الاتحاد بهذا المعنى يتصور على وجهين احدهما ان
يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيصيران بان يصير زيد عمرا
او بالعكس ثم يكون قبل الاتحاد شيئان وبعده شي واحد كان
حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شي واحد كزيد مثلا فيصير
بعينه شخصا اخر غيره ثم يكون هناك قبل الاتحاد امر واحد و
بعد الاتحاد امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل حصل بعده وهذا
الثاني هو الذي ذكره كما يدل عليه ظ عبارته   والثاني هو
المصير اياه الاول لفظ الاول مرفوع على انه قائم مقام فاعل
المصير المشدد واياه راجع الى اللام ومنصوب على انه صاد
اي هو الذي جعل الاول صايرا اياه   فبعد الاتحاد ان
كان الامران موجودين فهما اثنان هذا الدليل جار في وجهي الاتحاد
فعلى الاول نقول الامران الموجودان قبل الاتحاد اما ان يكونا
بعد الاتحاد موجودين معا او احدهما موجودا والاخر معدوما و
الاقسام الثلثة باسرها باطلة وعلى الثاني نقول الامران
اللذان كان احدهما موجودا قبل الاتحاد والاخر حاصلا بعده
اما ان يكونا بعده موجودين معا او معدومين معا او الاول موجودا
والثاني معدوما او بالعكس والاقسام الاربعة باطلة لما ذكر
لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم التقابل بالاتحاد بين الموجودين
ربما جوز الاتحاد بين المعدومين ايضا فلا نم ان المعدوم لا يتحد
بالمعدوم فان قلت نحن نستدل على بطلان الاتحاد بين المعدومين
بمثل ما ذكره وهو ان نقول هما بعد الاتحاد اما ان يكونا معدومين او

موجودين الى اخر الاقسام على الوجهين قلت له ان تحار انهما
بعد الاتحاد موجودين فان اريد به ان الموجود لا يتحد بالموجود
كان ووردا وان اريد به انه لا يكون هناك اتحاد معدوم
بمعدوم بل هناك اتحاد المعدوم من كان تطويلا للمسافة اذ
يمكن ان يقال وان كانا معدومين قبل المتحدين لانه لا
يكون هنا اتحاد موجود بموجود بل هناك اعدام بموجودين
ومثل ذلك في الحقيقة مستدرك وان لم يكن محصا
وان كان احدهما معدوما والاخر موجودا فان كان المعدوم
هو الثاني هذا التفصيل انما هو على الوجه الثاني الذي ذكره
من وجهين الاتحاد وبحسبه صار الاقسام اربعة واما
على الوجه الاول فلا تفصيل كما لا يخفى لم لا يجوز ان يكونا
موجودين بوجود واحد بعد واحد كما في الجنس والفصل
يعني على مذهب من يقول انهما مجعولان بالماهية متحدان بالوجود
الخارجي وقد عرفت ان ذلك مح لاستلزامه وجود الكل بدون
الجزء لان الموجود هو المجموع دون كل واحد منهما فلا يصدق
انهما موجودان وان اريد كل واحد منهما موجودين بذلك
الوجود الواحد لزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين و
هو ظاهر البداهة فاندفع السؤال بالكلية فان كان
الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة وذلك لان المفروض
انهما موجودان بوجود واحد هو احد الوجودين الاولين
فيكون الوجود الاخر زائلا فينعدم ما زال وجوده ضرورة
فيلزم المحذور الذي سبق ذكره وهو اتحاد المعدوم بالموجود
قيل انما يلزم انعدامه ان لو لم يعقب الوجود الاول مكان
الاخر الزائل بحيث لا يخرج عن الوجود فلا يلزم عدمه وان اراد
انعدام احد الوجودين فلا يلزم المحذور الذي تقدم ذكره لان

المحد

المتحد هو الموجود لا الوجود والاول يوجب ان
يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متغايرين اي يلزم ان
كل واحد من المتحدين موجودا بوجودين متغايرين احدهما وجوده
الخاص به وهو احد الوجودين الاولين المتنافيين وثانيهما
هو الوجود الثالث الذي اتحدا باعتباره وهو محال
بالضرورة لا يخفى انه بالضرورة هو ان تقوم الوجودان معا
بشيء واحد بعينه والوجود الثالث ههنا قائم بمجموع المتحدين
لا بكل واحد لا بكل واحد منهما فلا استحالة لانا نقول فاللازم
مما ذكر ان تركب شيء من امرين موجودين بوجودين متغايرين
ويكون لذلك المركب وجود ثالث مغاير لكل واحد من وجوديه
جزءا منه ومجموعهما وذلك لا يكون اتحاد الامرين بالاجزاء في الذات
ولا في الوجود ولا يمكن ان يتحد الوجودان جواب عن
سؤال على الشق الاول تقريره ان يقال على تقدير كون الوجود
الواحد الذي صار موجودين به هو احد الوجودين الاولين
لا يلزم زوال الوجود الاخر بل يتحد بالوجود الاول صارا
موجودين به وتقرير الجواب ان اتحاد الوجودين محال اما
بحسب ذاتيهما وماهيتهما فلما ذكر من الدليل على امتناع الاتحاد
واما بحسب وجودهما فلانه يلزم ان يكون للوجود وجود
وهو محال وبتجويز اتحاد الوجودين لا يرد سؤالا على الشق
الثاني ولا يجدي ان يناقش به ههنا من انعدام احدهما
كما يظهر بادنى تامل صادق هذا وقد قال بعض الفضلاء
ان الحكم بامتناع الاتحاد ضروري وذلك لان الاختلاف
والتغاير بين الماهيتين والهويتين انما هو بالذات فلا
يعقل زواله وربما يراد توضيحه بانه ان عدم الشيئان
لا اتحاد وان عدم احدهما فلا يتحد المعدوم بالموجود وان اوجد

فيها اثنان كما كانا والمقصود الستة فظن بعضهم انهم حاولوا
الاستدلال فتصدى للاعتراض فهو يستدعي جهتي تغاير
واتحاد يعني لما بطل الاتحاد لم يكن قولنا هو هو محمولا على ظاهره
الذي هو الاتحاد بل على ما يشبهه وهو المعنيان المذكوران فان
المعنى المراد به ههنا يستدعي جهتي اتحاد وتغاير كما ان المعنى
الاخر اعني حمل المواطاة يستدعيهما كما سلف بيانه
الوحدة ليست بعدد لان العدد هو الكم المنفصل فلابد فيه
من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها وبعبارة اخرى العدد
ما يقع في العد فجعل عددا لوقوعها في عده عدد في نفسها و
مبدا للاعداد لا من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف
مجموع حاشيته المتساويين القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد
ولا العدد هنا والكم المنفصل عنده والنزاع لفظي
لان العدد متقوم بها لا بغيرها كل عدد من مراتب الاعداد
مركب من الوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من
الاعداد التي تحته قال ارسطو ليست العشرة سبعة وثلثة
ولا اربعة وستة الى غير ذلك من الاعداد التي يمكن اعتبارها
فيها بل هي مجموع وحدات يبلغها ذلك مرة واحدة ولهم في بيانه
طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه
الاعداد باسرها فلا يكون شي منها ذاتيا للعشرة وتوضيحه
ما ذكره بعضهم من ان الثلثة ثلث وحدات مع صورة الثلاثة
التي هي مبدا لخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها في ماهية
الستة اذ يعقل حقيقتها بدونها وكذا الحال في ساير الاعداد
التي يتوهم تركب الستة منها فتعين الوحدات كذلك وما ذكر
الشارح وهو ان تقوم الستة مثلا باربعة واثنين ليس
باولى من تقومها بواحد وخمسة ولا من تقومها بثلثة وثلثة فا

ان

ان تتقوم بكل منها او بواحد فقط لا سبيل الى الاول لان كل واحد
منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي له فيلزم
استغناء الشي عن ذاتيه لزم ان يكون مستغنيا عما عداه لما قلنا
ومحتاجا اليه لكونه ذاتيا لها على قياس ما ذكر في امتناع توارد
العلل المستقلة ولا سبيل الى الثاني لاستلزامه الترجيح بلا
مرجح واعترض على الطريق الثاني بانه يدل على عدم التقوم
بالوحدات ايضا لجريانه فيه بعينه اذ ليس تقوم الستة بالوحدات
باولى من تقومها من تلك الاعداد فاما ان تتقوم كل منها او ببعضها
الى اخر الدليل وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يصلح
توجيها فان قلت لما كفى الوحدات في تقومها لم يكن لصور تلك
الاعداد مدخل في ماهيتها فلم تكن مركبة من الاعداد بل من الوحدات
قلت هذا رجوع الى الطريق الاول كما يظهر من توضيحه على ما مر
والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلثة
والثلثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص
لازمة لها قبل عليها الاعداد الباقية الوحدات التي في
تلك الاعداد فهما اجزاء لذلك النوع من العدد كما بينه لا
خواص وان اراد بها الوحدات مع الصور المنوعة لتلك
الاعداد الحاصلة اياها بالفعل المرتبة عليها اثارها فتلك
الصور امور اعتبارية فجاز ان يعتبر العقل لحوق صور الستة
باحادها ولا يعتبر لحوق صورة الثلثة والثلثة باحادها فيمكن
تحقق الستة بدون الثلثة والثلثة فلا يكون لازمة لها و
الجواب ان الاعتبار على قسمين فرضي كزوجية الخمسة
فان اتصاف الخمسة بالزوجية بمجرد العقل لا بحسب نفس
الامر فاذا لم يفرض زوجيتها لم تكن متصفة بها واعتباري لازم
كزوجية الاربعة فان الاربعة في حد نفسها متصفة بالزوجية سواء

عدا
شه
ت
ان اراد هو

لاحظ العقل زوجيتها او لم يلاحظ وصور الاعداد الاعتبارية
من القسم الثاني كما انها متصفة في نفس الامر بنصفية الستة
كما يشهد به البداهة وان لم يكن صورة الثلثة ومفهوم النصفية
من الموجودات في نفس الامر اذ لا يلزم من انتفاء الشيء
من نفس الامر ان لا يتصف به شيء في نفس الامر كما لا
يلزم من انتفاء الشيء في الخارج ان لا يكون محمولا على شيء خارجا
فان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع انه يصدق ان
زيدا اعمى في الخارج وقد سبق منا تحقيق ذلك وليس يلزم من
اتصاف وحدات الستة بصور تلك الاعداد ان يكون
تلك الصور داخلة في ماهية الستة فان كون اجزاء السرير مركبة
من العناصر مثلا لازم لتلك الاجزاء مع انه اعني مفهوم كونها
مركبة غير داخل في ماهية السرير فوحدات الستة وان كانت
في انفسها متصفة بصورة الاعداد التي عنها لكن خارجة عن
ماهية الستة فتلك الاعداد اعني وحداتها المتصفة بصورها
امور خارجة عن الستة لازمة لها وذلك ان نقول وحدات
الستة يمكن ان يفرض فيها تلك الاعداد ويفرض صورها وهذا
الامكان خارج عن ماهية الستة لازم لها وهو المراد من قولنا
ان تلك الاعداد خواص لازمة لها فماهية الستة في حد ذاتها
بحيث يمكن ان يفرض فيها ثلثة وان يفرض فيها اثنان
واربعة وان يفرض واحد وخمسة فامكان فرض هذه
الاعداد فيها خواص لازمة لها   ومما يقال ان الوحدة
التي هي الفرد الاول اطلاق الفرد على الوحدة يقتضي ان لا
يكون الفرد اخص من العدد عند من لا يجعل الوحدة عددا كما
ان الزوج كذلك على مذهب من لا يجعل الاثنين عددا
وهذه الانواع مختلفة الحقائق اي هذه المراتب الحاصلة من

العدد بتزايد واحد واحد امور مختلفة الحقائق فان كل
مرتبة من هذه لها لوازم غير محصورة لا توجد في غيرها قال
الامام فهذه الخواص الممتنعة الزوال ان كانت فصولا
فهو المط والا فالاختلاف فيها يدل على الاختلاف في
الفصول وفيه حصول المط   كالاولية هي كون العدد
بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة و
غيرها والتركيب هو كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا
كالاربعة والستة والثمانية والمنطق قد يراد به الجذور
اعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة
الحاصلة من الاثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة
من ضرب الثلثة في نفسها والمراد بالاصم الذي يقابله
ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين و
الثلثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور
التسعة وبالاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك
كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
قد تحقق فيما سبق ان الوحدة امر اعتباري من ثواني
المعقولات وان الاعداد مركبة منها فلا يكون ايضا
اعتبارية من ثواني المعقولات عارضة للمعقولات
الاولى المنضمة بعضها الى بعض بحسب مراتب الاعداد
والصور النوعية التي مبدء الخواص الاعداد امور اعتبارية
بجميع اجزائها واستدل الشارح ههنا على ذلك بان الاربعة
مثلا اذا كانت موجودة الخ واعترض عليه بان قوله فيلزم ان
ان لا يكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج انما يصح اذا كان
حصول الاربعة في محلها حلول سريان لكنه ممنوع وايضا فالدليل
منقوض بالاعراض التي لا تسري في محلها النهوضة فيها فيقال

انها ان قامت بتمامها بكل جزء من اجزائها لزم ان يحل
واحد بعينه في محال متعددة وانه بط بداهة وان قامت
بتمامها بجزء واحد منها كانت هي عارضة لذلك الجزء لا
للكل والمقدر خلافه وان قام بكل جزء بل بجزء من اجزاء
محالها شيء منها كانت سارية فيها وهو خلاف الفرض و
ايضا وان لم تتم هي بتمامها بجزء من اجزائها لم يكن هي اعرا ضا
موجودة متحققة في الخارج حالة في تلك المحال وايضا قوله
واذا جمع العقل واحدة المشرق الى قوله كيف يتصور
عن وضعه لها في الخارج مردود بانهم قالوا ان الهيولى التي
لهذا الجسم شخص واحد لا يزول تشخصها ابدا فاذا قسمنا
ذلك الجسم وجعلنا احد قسميه في المشرق والاخر في المغرب
لزم ان يكون هيولاهما شخصا واحدا باقيا على تشخصها
الاولى اذ الهيولى يمتنع زوال تشخصها والا لزم انعدامها
وحدوث هيولى اخرى وكل حادث له هيولى فللهيولى
هيولى واذا جاز عندهم شخص واحد معين نصفه في
المشرق ونصفه في المغرب ولا تقدح هذه المسافة في تشخصه
فلم لا يجوز ان يكون تباين جزئي العرض الذي ذكرتموه غير
خارج ايضا في تحقق تشخصه زائدا ما به الفرق بينهما وايضا
لا يلزم من اعتبارية الاعداد المتباعدة المعدومات
اعتبارية جميعها لجواز ان يكون العدد انواع اعتبارية و
انواع خارجية والجواب ان محل الاربعة امر منقسم في ذاته و
الاربعة تحل فيه من حيث ذاته وكل حال في منقسم اذا حل فيه
من حيث ذاته كان منقسما بحسب انقسامه ساريا فيه قطعا
نعم قد يحل عرض في امر منقسم في ذاته لا يكون حلوله فيه من حيث
ذاته بل من حيثية اخرى لا يكون ذاته باعتبار تلك الحيثية منقسما

فلا ينقسم ذلك العرض بانقسام محله ولا يكون ساريا فيه كالنقطة
الحالة في الخط من حيث انه منتهٍ ومنقطع فان الخط من حيث
انتهاؤه وانقطاعه ليس بمنقسم وكذا الحال في الخط الحال
في السطح والسطح الحال في الجسم وهكذا جميع الاعراض التي
لا تسري في محالها فان حلولها في تلك المحال ليس من حيث ذواتها
المنقسمة بل من حيثيات هي باعتبارها غير منقسمة فسقط بذلك
المنع واندفع النقض ايضا لان الدليل انما تخصص بالاعراض
السارية واما في غيرها فلا لورود المنع المذكور على المقدمة
القائلة ان العرض اذا لم تقم بتمامه ولا شيء منه بجزء من اجزاء
المحل لم يكن عرضا موجودا قائما بذلك المحل واما حديث الهيولى
فليس على ما ذكره بل الذي تقتضيه قواعدهم ان الهيولى ليست
في حد ذاتها متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة لاجتماعها
مع هذه الامور كلها باقية بذاتها ويلزم من ذلك ان لا تكون متشخصة
في حد ذاتها والا لكانت واحدة في حد ذاتها غير قابلة للكثرة باقية
منها بل هي في تشخصها ووحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة
للصورة فهي مع الصورة الشخصية الواحدة شخص واحد تتشخص
بتشخص الصورة تبعا ومع الصورة المتعددة اشخاص متعددة
متشخصة بتشخصات تلك الصورة تبعا فلما كانت الهيولى في
هذه الصفات تابعة للصور كانت باقية بذاتها مع توارد ها عليها
فقولهم هذا الجسم هيولاه شخص واحد ليس معناه انها متشخصة
في ذاتها بتشخص تقوم بها اولا وبالذات كما ان صورته كذلك
والا لزالت الهيولى بطريان الانفصال كما تزول الصورة بطريانه
بل معناه انها متشخصة بتشخص صورته الجسمية فاذا ورد على هذا
الجسم الانفصال زال صورته الجسمية لانها متصلة في حد ذاتها
واحدة متشخصة في نفسها فلا تجامع الانفصال ولا تبقى معه بالضرورة

بل تزول وتحدث هناك صور بالآخر ان واما هيولاه فهي باقية
بذاتها تابعة في كونها متشخصة واحدة او متعددة لما تحل فيها من
الصور فلم يلزم مما ذكروه ان الهيولى مع طريان الانفصال باقية
على تشخصها الاولى لئلا يلزموا ما لزمه عاقل مما تنكره البداهة انما
اللازم منه ان الموجود الخارجي اعني الهيولى لا يكون في حد ذاته
واحدا ولا كثيرا ولا متصلا ولا منفصلا ولا متشخصا واحدا ولا
اشخاصا متعددة بل يجامع كلا من هذه الاحوال باقيا بذاته
معها وهم يلتزمونه فان قلت اذا جاز في المحل الذي هو الهيولى
ان يكون تابعة في تلك الاحوال لما تحل فيها فلم لا يجوز ان يكون الحال
الذي هو العرض تابعا لمحله في تلك الاحوال بل هذا اولى قلت
محل العدد كالاربعة مثلا لا يكون واحدا بالشخص سواء كان
معدودا به متفاوتة او متساعدة فلا يكون له صورة واحدة متشخصة
موجودة في الخارج حالة وحدانية وهو المطلوب فاندفع ما ذكره المعترض
بحذافيره نعم يتجه على الشارح ان يقال ان قوله وليس في الاربعة
الا الوحدات اذا ضم اليه قولنا وقد تقدم ان الوحدة امر اعتباري لا
يتم به المقصود كما قررناه فلا حاجة الى التطويل بتلك المقدمات
التي نشأ منها تلك الاشكالات وقد توهم بعض القاصرين ان
قوله كيف يتصور عروضه بها في الخارج بحرد الاستبعاد فلا يفيد في
المطالب العلمية لان الكثرة ايضا متحققة في العقل هذا دليل
ثان معطوف على الاول اعني قوله اذ يقال عشرة واحدة
وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها وهم التسلسل
في عروضها لنفسها ط واما في عروضها لمقابلها فلا يتوهم تسلسل الا
اذا اعتبر مع ذلك عروضها لنفسها ايضا فيكون ح اعتبار عروضها
للمقابل مستدركا او اذا اعتبر كثرة من الوحدات العارضة لمقابلها
فيعرض الوحدة لهذه الكثرة ايضا وهكذا فيكون تعسفا لا يخفى فالاولى

ان يقتصر في ذلك على عروضها لنفسها فتخصيص الوحدة بالمضاف
المشهوري اي تخصيص بهذا الاسم وسمي به ولم يرد ان الوحدة تخصص
وتميز عن غيرها بالمعنى الذي يراد بالمضاف المشهوري لئلا يتجه عليه ان
تعريف المشهوري بالوحدة المقيدة لموصوفها ينافي كون المشهوري
مخصصا للوحدة مميزا لها لان الكل متاخر عن الجزء فلا يكون مخصصا
ومميزا لجزئه على انه قد حصل من قبل تميز الوحدة اضافتها الى ما تضاف
اليه وذلك ليس هو الوحدة المقيدة لموصوفها هذا او ان حيز بجواز
تعدد المميز فلا وجه للعلاوة الكثرة قد يعرض لها ما يمنع عروض
للوحدة وهو التقابل يعني ان التقابل يمنع عروضه لمعروض الوحدة
اعني الواحد لانه نسبة لا يعقل الا في متعدد ولا يمنع عروضه لمعروض
الكثرة في زمان واحد قيل هذا القيد مستدرك لان الاجتماع
لا يكون الا في زمان واحد ويمكن ان يجاب عنه بانه قد يقال ولو مجازا
اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فقيد
بوحدة الزمان دفعا للتجوز في مقام تعقيبه اذ قد يتوهم ان المتقابلين
لا يجتمعان اصلا في ذات واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع و
الزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمنع اجتماع الضدين في موضو عين
ولا في موضوع واحد في زمانين مشترك بين الضدين وسائر اقسام
المتقابلين فالتقييد بوحدة الموضوع والزمان لا يختص بدخول
تقابل التضاد بل هو لاندراج جميع انواع التقابل في تعريفه نعم
اعتبار وحدة الجهة انما هو لاندراج تقابل التضايف فيه كما ذكره
وانما كانت هذه القيود موجبة للاندراج والتعميم لوقوعها في
سياق النفي لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان
لا يكون واحد منهما عدما للشيء نريد ان الوجودي ههنا يراد به ما
لا يكون السلب جزءا من مفهومه لا الموجود في الخارج فيكون
المتضايفان وجوديين بهذا المعنى سواء قيل انهما موجودان

يحث زمانين قيل عليه الا
جواز الاجتماع في موضوعين
او في موضوع واحد صح

فى الخارج اولا بان يكون حوله عدما لامر ما اى يكون سلبا لامر
ما عن موضوع وح اما ان يعتبر فى هذا السلب كون ذلك
الموضوع من شانه ذلك الامر الوجودى اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه على التفصيل الذى سياتى او لا
وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد المتقا
بلان تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجود هما
فى الخارج متعاقبا الى موضوع واحد فى زمان واحد فاذا
وجد فى ذلك الموضوع احدهما امتنع وجود الاخر فيه فالمتقا
بلان تقابل التضاد موجودان فى الخارج وكذا المتقابلان تقابل
التضايف قد يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج متعاقبا
الى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة على مذهب
من قال بوجود الاضافات فى الجملة واما على مذهب من
قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما يكون باعتبار اتصاف الموضو
بهما فى الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما
اعنى الملكة كالبصر مثلا موجودا خارجيا وتقابله مع العمى باعتبا
هذا الوجود الخارجى فاحد المتقابلين منهما موجود فى الخار
واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على
النسبة التى هى عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين منهما فى الخار
اصلا لان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات
الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى الذهن كان
كل واحد منهما عقدا اى اعتقادا فالمتقابلان تقابل الايجاب
والسلب انما يوجدان فى الذهن وهذا وجود لهما حقيقى او فى
القول اذا اعتبر عنهما العبارة وهذا وجود لهما مجازى
من النسبة الثبوتية رد ذلك بان التخصيص الثبوتية لا وجه
له لانهما قد يردان على النسبة السلبية والجواب ان النسبة

المتصورة بين زيد والقيام مثلا ابتداء هى ثبوته له فهذه نسبة
ثبوتية يرد عليها الايجاب والسلب واذا اعتبر انتفاء ثبوته له
كانت نسبة سلبية ولا يمكن ان يرد عليها الايجاب والسلب الا
اذا اعتبر ثبوت ذلك الانتفاء له فيكون الانتفاء ح محمولا فى
الحقيقة فاذا اعتبر بينه وبين زيد نسبة ثبوتية فهما لا يردان الا
على النسبة الثبوتية او القول الدال عليها اى على
العقود اما وقوع عطف على محل من العقود او مجرور
عطفا على العقود وهو المشروط بان يكون بينهما غا
ويكون بينهما غاية الخلاف اى اشترط فى التضاد الحقيقى
جواز التعاقب على موضوع واحد فلا يكون ح بين الحركة
من الوسط والحركة الى الوسط تضاد اذ لا بد ان يتوسطهما
سكون على المشهور فلا يكونان متعاقبين على الموضوع لخلوه
عنهما فى زمان السكون واشترط ايضا فى التضاد الحقيقى
ان يكون بين المتضادين غاية الخلاف فلا يكون بين
السواد وغير البياض من الالوان تضاد واعلم ان اشترا
غاية الخلاف مشهور دون اشتراط جواز التعاقب
وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودى بحسب شخصه سواء
كان استعداده وقبوله للوجودى فى ذلك الوقت
كعدم اللحية عن الاسط او فى وقت اخر لعدم اللحية عن
الطفل او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المراة او بحسب
جنسه على مراتبه لعدم اللحية عن الفرس او الشجر او الحجر او
الجدد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس
على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما اذا اعتبر مفهوم
الفرس فاما ان يلاحظ معه صدقه على شئ فيكون اللافرس
سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق حرية

فهما في المعنى قضيتان بالفعل احديهما موجبة والاخرى سالبة
فيكون التقابل منهما راجعا الى القول والعقد كما ذكره واما
مقسمه فلا يتقابلان ولا يتدافعان الا على ملاحظة وقوع تلك
النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان ايضا الى التقابل
في القول والعقد واما ان لا يلاحظ معه صدقه على شيء فيكون
ح مفهوم اللافرس هو مفهوم لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب
في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور وروده سلب ولا ايجاب الا على
نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة
الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك تصور وقوع
ولا لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البداهة
فمفهوما الفرس واللافرس والحالة ان على هذا الوجه متباعدا
في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الحصول لموضوع
واحد اذ لا يجوز صدقهما على ذات واحدة في زمان فهما باعتبار
امتناع حصولهما لذلك الموضوع يتقابلان كالسواد والبياض
المتقابلين من حيث انه يمتنع حصولهما في موضوع واحد والفرق
هو ان امتناع الاجتماع بين الفرس واللافرس من حيث
الصدق والحمل على ذلك الموضوع وبين السواد والبياض
بحسب الوجود الخارجي فيه وذلك لا يقدح في المقصود الا
يرى ان البصر مقابل بحسب وجوده في الخارج في محل للعمى
لا باعتبار وجوده فيه بل باعتبار اتصاف المحل به فتبين هذان
المفهومين اعني مفهومي الفرس واللافرس مقابل لا يرجع الى
العقد والقول لا يقال اذا اعتبرت صدقهما على موضوع
حصل هناك قضيتان احديهما محصلة والاخرى معدولة
فيرجع التقابل الى القضايا لانا نقول هاتان القضيتان وان
لم يتضادا لكنهما لا يتقابلان بالمعنى المراد من التقابل ههنا

لان المتقابلين بهذا التقابل يعرضان الى محل واحد و
النسبتان في تلك القضيتين متغايرتان ضرورة ان نسبة
محمول محصل الى موضوع يغاير نسبة محمول معدول الى ذلك
الموضوع فلا يتواردا الحكمان في القضيتين على محل واحد فلا
يكونان متقابلين بل التقابل انما هو بين محموليهما من حيث
حصولهما في الموضوع وصدقهما عليه كما عرفت فان قلت
قد اعتبروا في تعريف التقابل الموضوع وارادوا به المحل
المستغني عما يحل فيه ولذلك قالوا لا يتصور تضاد في الجواهر
اذ لا موضوع لها وان اريد به المحل مطلقا على ما زعمه بعضهم
من ان المعتبر في التضاد هو المحل ولذلك اثبت التضاد
بين الصور النوعية للعناصر كما سيأتي والمراد من امتناع
اجتماع الشيئين في المحل امتناعه باعتبار الحلول فيه لا
لا باعتبار الصدق عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق
بعد ثباته كما ذكر في النسب الاربع فظهر ان لا تقابل بين
مفهومي الفرس واللافرس على ما زعمتم اذ لا موضوع للفرس
ولا حلول لشيء منهما في محل واحد قلت هذا لا يجديك نفعا
في نفي التقابل بين المفردين فان مفهومي العماض واللاعماض
مثلا لا يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد
وهذا الامتناع باعتبار الحلول دون الصدق لا يقال مفهوم
اللاعماض امر اعتباري فلا يكون له حلول في محل لانا نقول
مفهوم العمى ايضا امر اعتباري مع ان له حلولا في محل فالمراد
من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو
باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية هذا واما حديث الرجوع
الى التباين فكاذب لان مفهومي النائم واللانائم متقابلان
من حيث الصدق مع انهما غير متباينين فان قلت قد بين

مما قررته ان بين المفردات تقابلا غير راجع الى تقابل النقيضا ما
سواء عدا امتناع الاجتماع في المحل من التقابل او لا وبين
انتفا انه لا سلب هناك حقيقة فلا يكون ذلك التقابل من
تقابل الايجاب والسلب فكيف عده الشيخ من ذلك حيث
قسم في الشفاء تقابل السلب والايجاب الى ما يلحقه صدق
وكذب كقولك هذا فرس وهذا ليس بفرس والى ما لا يلحقه
ذلك كقولك فرس لا فرس قلت لعل ذلك للشبه والنظر الى
اللفظ والله اعلم بالسرائر لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين
اللذين هما عدمهما فان لا زيد او لا عمرو يصدقان على بكر وفي
ذلك ايذان باعتبار الصدق في التقابل وان اكتفى بالحلول
قيل المراد اجتماعهما في ذلك الموجود فان عدم زيد وعدم عمرو
يجتمعان في بكر او قد عدم عنه كلاهما وان كانا يحملان عليه واعترض
بان هذا الدليل لا يجري في اللاشيء واللاممكن اولا يصدقان على
شيء من المفهومات المحققة والمقدرة وكذا مفهوم اللاشيء و
اللاممكن لا يجتمعان في مفهوم اصلا والجواب ان كونهما بحيث
لو صدق احدهما على مفهوم لصدق الاخر يكفينا في نفي التقابل
منهما يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيه اشكال لان
تعقل البصر لا يتوقف على تعقل عدمه وتعقل سلب عدم البصر
موقوف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس
الاختلاف منهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا
يعتد به كما توهم وان كان الثاني يكون الاعمى عبارة عن
سلب قابلية المحل فيكون التقابل منهما تقابل الايجاب و
السلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين مما قيل عليه ان الا
عمى له مفهوم وذلك المفهوم في حد نفسه مقابل لمفهوم العمى في
نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره او

مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما
وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق
انتفائه وان الاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم تطبعه العام
فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين اعني التضاد
والتضايف وذلك لان التقابل مثل السواد والصفرة ليس من التضايف ح
وهو ظ ولا من التضاد اذ ليس بينهما غاية الخلاف وكذا
تقابل الانسانية والفرسية خارج عن التضاد ايضا لعدم
التعاقب والاولى ان يجعل تقابل الصاعدة والهابطة بدل
تقابل الانسانية والفرسية فانهما لا يجوز تعاقبهما كما مر اشارة
اليه والقسمة انما انحصرت بالنسبة الى التضاد
المشهوري اذ يندرج فيه تقابل مثل السواد والصفرة وتقابل
الصاعدة والهابطة واما الانسان والفرس فهما متباينان لا
متقابلان كما ذكر مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما مع ان
السلب والايجاب يمتنع ارتفاعهما لكن هذا الامتناع مبني على
انحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض وهو ح قال
الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب تقابل الكلي الموجب
تقابله بالتناقض بل ~~هو تقابله بالتناقض~~ بل هو مقابل له من حيث
هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلم هذه المقابلة تضادا اذ كانا
المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا
كالاضداد في اعيان الامور لان موضوع عدم اللازم مباين قوله ح
لموضوع الملزوم منع ذلك بانه قد يكون اللازم والملزوم عرضين
في موضوع فيكون ذلك الموضوع بعينه موضوعا لعدم اللازم ايضا
مثال الحركة الملزومية لسخونة المحل لا يقال عدم اللازم قائم باللازم
والملزوم قائم بالموضوع فلا يتحد موضوعهما لانا نقول المراد بعدم
اللازم عدم مضاف الى اللازم قائم بالمحل الذي ينفى عنه اللازم

فيجدان موضوعا فان التقابل يصدق على هذه الاربعة
صدق المقول فی جواب ما هو لا شک ان التقابل ينقسم الی هذه
الاربعة المتخالفة بالماهية فيكون اعم من كل واحد منها جنسا لها
واما عرضا عاما ام ان مفهوم التقابل مندرج تحت التضايف لان
التضايف يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور و
التماس الى غير ذلك مما لا ينحصر فيكون مفهوم التقابل اخص من
التضايف مع انه اعم منه فان قلنا ان مفهوم التضايف امر
عارض لمفهوم التقابل كان مفهوم التقابل من حيث هو هو اعم
من التضايف ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص
منه على قياس كون مفهوم الكلی من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس و
من حيث انه معروض لمفهوم جنسيته اخص وبالحقيقة يكون
المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه
معروض لذلك العارض اخص ايضا وان قلنا ان مفهوم التضايف
جنس لمفهوم التقابل لم يكن عارضا له وح يجاب بان مفهوم التقابل
من حيث هو هو مندرج تحت التضايف و فرد من افراده واخص
منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة فی اندراج
مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق
على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان
لم يكن مندرجا تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق
عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت اخر وكونه
فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال
بين مفهومی المتقابل والمضاف فان مفهوم المتقابل من حيث صدقه
على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف
وفرد من افراده اخص فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر
اعنی المندرج فيه عرضا للمندرج كما فی المثال المذكور واما اذا كان

ذاتيا

ذاتيا له فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتی الشیء على ما يصدق
عليه ذلك الشیء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل
الذی هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض
تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض و
اما صدقه على تلك الاقسام فی انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا
وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض حاصله ان
التضاد بين ذاتی السواد والبياض والتضايف بين عارضيهما
فيكون المتضادان من حيث انهما معروضان لعارضيهما مندرجين
تحت المتضايفين فيكون احد القسمين مندرجا تحت الاخر لكن
باعتبار عارض ولا استحالة فی ذلك ايضا بل نقول مفهوم المتضاد
من حيث هو هو مندرج تحت المضايف ومن حيث الصدق يتناول
افرادا لا تندرج تحت المضايف وكذا كل متقابلين من حيث
هما متقابلان بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف حتى المتضايفان
كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتيهما تحت المضاف مندرجان
ايضا تحته بذلك الاعتبار اعنی عروض التقابل لهما اعنی الضد
المحمول على كل واحد منهما او المجموع المعتبر وهو الذات المقيد بقيد
انه ضد فالاول هو المضاف الحقيقی بمنزلة الابوة والثانی هو
المضاف المشهوری بمنزلة الاب واشد الانواع فی التقابل
تقابل السلب والايجاب استدل على ذلك بوجوه ثلثة منقولة
من الملخص الاول قوله ان الامر الذی يصدق عليه ومحصوله ان
سلب الخير منه لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة و
لا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان ايضا على ذات واحدة
بل لا ينافيه الا ايجاب الخير فی سلبه واذا انحصر منافی سلب الخير فی
ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافی
ايجاب الخير فی سلبه ولما انحصر منافی ايجابه فی سلبه كان التقابل

بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين و
توضيحه بان يقال على طبق ما تقرر ان سلب السواد لا ينافيه
ايجاب البياض ولا سلبه بل لا ينافيه الا ايجاب السواد فالايجاب مثلاً
السواد ايضا لا ينافيه الا سلبه واعترض عليه بانه لا يلزم من
صدق قولنا لا ينافي سلب الجزء الا ايجابه ان يصدق قولنا لا
ينافي ايجاب الجزء الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين
لا يقتضي الا ان ايجاب الجزء ينافيه سلبه واما انحصار منافيه
في السلب فكلا او لا ترى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير
ولا ينافي سلبه ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الجزء في سلبه
لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير
انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى لا
منه وان زعم ان المنافاة اخص من التقابل وليس يلزم من
نفي الاخص نفي الاعم قلنا لم قلت انه على تقدير ذلك الانحصار
يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ لا يفهم من الاقوى الا
الاشد تأثيراً ويجوز ان يكون هذه الشدة باشراق الضد و
غيره اقوى قال فالاولى ان يقال في توجيهه ان سلب شيء
يشتمل جميع ما عدا ذلك الشيء فلا يقابله شيء منه فيحسن لمقابلته
بذات ذلك الشيء لا غيره والمقابلة من الجانبين فمقابل ذلك
الشيء السلب لا غير فهذا الشيء لا يقابله بالذات وانت خبير
بان هذا يتم في العادة وبتبديل المنافاة بالمقابلة ومع ذلك
فالاسولة باسرها واردة عليه ايضا   وايضا للخير عقد ان
هذا هو الوجه الثاني ومبناه على ان الرافع للذاتي اقوى منافاة ند
ومنافاة من الرافع للامر العرضي وقد منع ذلك بان العرضي اذا
كان لازماً كان دافعه رافعا للملزوم ايضا لا يقال ان الرافع
بلا واسطة يكون اقوى من الرافع لا فساده لتوسط في التأثير الى

غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من   هناك هو
تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال كذلك
وايضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير هذا هو الوجه الثالث
وحاصله ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداه   مما
يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء
معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما   مما
مفصلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه
معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم   م
لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك قال اذا لاحظ
العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما
لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون
المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فيجرد ملاحظته
يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط و
يظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا
اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة
من مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير واذا مهد هذا وضحنا   ه
ظهر ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان
المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد
واقوى   وهو مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر قد عرفت
ان مفهوم التقابل اشد واقوى في تقابل السلب والايجاب
من سائر الاقسام وعلى هذا فينبغي ان يكون ما هو اقرب اليه
اولى بمفهوم التقابل واشد فيه مما عداه فيكون ح تقابل العدم والملكة ايضا ه
اقوى من تقابل التضاد والتضايف ومنهم من جعل اقوى من تقابل   التضاد ح
السلب والايجاب ايضا نظرا الى ان اجتماع الضدين يشتمل على
اجتماع السلب والايجاب مع زيادة   فلا يكون جنسا للاربعة

وذلك لان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وفيه
بحث لان ذلك انما يصح في الماهيات الحقيقية دون
المفهومات الاعتبارية قال في المحصل ان التقابل ليس جنسا
لهذه الاربعة لانا قد نعقل ماهية المتضائفين وان لم نخطر بالبال
امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضائفين بهذا
الاعتبار المسمى بالتقابل وهذا انما يدل على ان مفهوم التقابل
بل التقابل ليس ذاتيا لذوات المتقابلات كالايجاب
والسلب والسواد والبياض والابوة والبنوة لانها قد
تعقل بكنهها مع الغفلة عن كونها متقابلة والكلام في ان مفهوم
التقابل هل هو ذاتي لما صدق عليه من اقسامه الاربعة اعني
التضاد والتضايف وتقابل السلب وتقابل العدم والملكة
فتامل تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض
قد سبق منا اشارة الى ان التقابل الايجاب والسلب لا
ينحصر في التناقض على ما يشعر به ظاهر عبارتي المتن والشرح
وقد دل على ما ذكرنا كلام الشيخ في الشفاء كما نقلناه هنا
وعرف بانه اختلاف القضيتين قيل عليه انما عرف
بذلك تناقض القضايا لا مطلق التناقض اقول اراد بهذا
التقابل ان التناقض قد يكون في المفردات كما يكون في
القضايا وفي عبارة المتن حيث قال ويتحقق في القضايا بشرائط
نوع اشعار بذلك فالتعريف المذكور انما هو لاحد قسمي التناقض
لا لمطلقه المتناول لقسميه فلا يصح تعريف مطلق التناقض به
على ما يقتضيه كلام الشارح ولا اشتباه في تناقض القضايا
واما المفردات فنقول فيها ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر
معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان
لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة

ويمكن ارتفاعهما كما عرف في مباحث القضايا فلا يكونان متناقضين
لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا نعم ان فسر
المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي
اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا
قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع
ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه
المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان
في نفسه او رفعه عن شيء واذا اعتبر في مفهوم الانسان
صدقه على شيء كان حرف السلب الداخل عليه رافعا لذلك
الصدق وكان هناك ايجاب مفهوم الانسان لشيء وسلبه عنه
فهما قضيتان في المعنى متناقضان عند اجتماع الشرائط لكن
ان لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وقيسا الى
ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما فيها ولا ارتفاعهما عنها لان كل
مفهوم سواء كان يصدق عليه انه انسان او يصدق عليه انه ليس
بانسان فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين
اللتين هما محمولاهما متناقضان ايضا والقوم يسمون اللاانسان
الماخوذ على الوجه الاول نقيضا بمعنى المعدول والماخوذ على
الوجه الثاني نقيضا بمعنى السلب واشتهر بان الاول ليس
نقيضا حقيقة الا على ذلك التفسير البعيد وان الثاني وان كان
نقيضا لكن التناقض بينه وبين الانسان في قوة تناقض القضايا
فقد رجع التناقض الحقيقي بين المفردات الى تناقض القضايا
فلذلك عرف التناقض بانه اختلاف القضيتين وصرح بعضهم بانه
لا تناقض في التصورات بحيث يقتضي لذاته اي الاختلاف
بالايجاب والسلب يكون مستقلا في الاقتضاء ولا يكون فيه محتاجا
الى امر اخر فانما تحقق ذلك الاختلاف يعني صدق احدى القضيتين

وكذب الاخرى قد اشترط في تحقق التناقض قبل نقيض الشيء
الشيء رفعه بعينها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا
الى سلب معناه ولا حاجة في تحقق التناقض بين الشيء و
رفعه بعينه الى اعتبار شيء من تلك الشرائط ثم قد يعتبرون قضايا
مساوية لذلك الرفع فيحتاجون في معرفة المساواة الى تلك الشرائط
فما هو نقيض حقيقة مستغن عن اعتبار الشرائط ولا
اختصاص لشيء منها باحدهما دون الاخر رد على من جعل وحدة
الكل والجزء ووحدة الشرط راجعتين الى وحدة الموضوع
وجعل الاربعة الباقية راجعة الى وحدة المحمول
والحق انه لا اختصاص كما يظهر من اعتبار القضايا وعكوسها
قال المص اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم
يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه اي ان كان باردا لم
يكن عدم برودة الهواء ولا وجودها جزءا من الموضوع الذي
هو الشمس ولا من المحمول الذي هو قولنا تجفف الثوب
الندي بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس
مع برودة الهواء غير الشمس مع برودته او قيل تجفيف الثوب
مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان
تعسفا وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي بلادنا وليس
بمسهل اي بلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من
السقمونيا ولا من المسهل الا بتعسف ومما نقلناه من كلامه
يظهر ان الاكتفاء بوحدتي الموضوع والمحمول لا يخلو عن تعسف و
كذا الاكتفاء بالوحدات الثلث بخلاف رد الى وحدة النسبة
الحكمية لان اختلاف الموضوع والمحمول وسائر ما ذكره يستلزم
اختلاف النسبة وتغايرها بلا شبهة فان الكلية ضد اي ضد
للكلية قد تبين لك مما سبق ان اطلاق الضد على الكلية لاجل

المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع
لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم
من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض
هذا اذا كانت القضايا مطلقة لم يرد ان المطلقات
الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض
منها اذا كانت شخصية الشرائط الثماني واذا كانت محصورة
الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرائط لكن اعتبارها مع القضايا مطلقة
لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار
الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا بالشرائط
يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار
الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات
عشرا وذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية
والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرائطه بحسب الجهات في المختلطات
شرط عاشر وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما
الخ وقد نوقش في ذلك بان هذا الشرط بهذه العبارة يغني
عن اشتراط ما عداه اذ مع تحققه لا فائدة فيما عداه فيكون هذا
مشترطا كافيا لا عاشرا وهذه وان كانت مناقشة في العبارة
لظهور قصده الى ان العاشر هو الاختلاف في الجهة كما يحمل عليه
عبارة المتن لكنها حقة وجميع القضايا الصادق عليها
الامكان لجواز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد
في مادة الامكان قيل صدق الدائمتين يستلزم صدق الدائمة
والمطلقة المخالفة التي هي نقيض الدائمة وكذا صدق المشروطتين
والعرفيتين يستلزم صدق النقيضين وهو مح فما ذكره غير
صحيح قطعا فقال اذا قيد العدم بالملكة في القضايا بان

يعتبر العدم بالملكة ثم يجعل محمولا سميت معدولة زعم بعضهم ان
المعدولة لابد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل
كقولنا زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول
بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية
المعدولة ان يكون موضوعها مستعد الملكة اما بحسب شخصه او نوع
او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها
مفهوما عدميا اي عدم شي في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي
او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشي الذي اضيف
العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه
مثل البدن الحي المسلازم للصحة والمرض هذا المثال
انما هو مطابق المقصود على القول بان المرض هيئة وجودية مضادة
للصحة مع القول بنفي الحالة المتوسطة بين المرض والصحة واما
على القول بان المرض عدم ملكة الصحة فلا يكون مطابقا اذ لا
يكون ضدا للصحة بل مقابلها تقابل العدم والملكة وكذا لا مطابقة
على القول بالحالة الثالثة اذ لا يكون بدن الحي ح مستلزما لاحد
الضدين اعني الصحة والمرض نعم ان جعل الحالة الثالثة ضدا
لهما مشهوريا كان مستلزما لاحد الاضداد لا بعينه كالفلك
الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط وكذا السماء الخالي
عن السواد والبياض وما توسط بينهما من الالوان
كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد اراد الفتور المتوسط
بين الحرارة والبرودة وكذا اراد الحمرة المتوسطة بين السواد
والبياض واراد بلا عدل واللاجور المتوسط بين العدل
والجور لكنه تسامح في العبارة لظهور المراد ولا يعقل
للشي الواحد ضدان اي في التضاد الحقيقي كما يصرح به لان
تعدد الاضداد في التضاد المشهوري لا به فالذي

يلزم من وجوده عدم الضد اراد بالضد الشي الذي اضاف اليه
الضد في قوله لان ضد الشي كانه قال فالذي يلزم من وجوده عدم
الشي كان الضد الاول ضد الذينك الامرين لجهتين
مختلفتين قيل لم لا يجوز ان يكون الضد الاول لا لجهة واحدة
هي غير ذاته مضادا لذاتي ذينك الامرين فلا يكون في الاول
جهتان مختلفتان يضاد بكل واحدة منهما واحدا من الامرين
ويمكن ان يدفع بان خصوصية ذات شي اذا كانت من حيث
هي تلك الخصوصية في غاية البعد من خصوصية شي اخر لم يتصور كون
الخصوصية الاولى من تلك الجهة في غاية البعد من خصوصية ذات
شي ثالث لان غاية البعد الاولى معللة بذاتي الاولى والثانية
التي لم يوجد في الخصوصية الثالثة بل لابد ان يكون غاية بعدها
عن الثالثة من جهة اخرى ولا يستغني في امثال ذلك من الاستعانة
بالحدس كما لا يخفى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير ليس
الا واحدا المعلوم من التقدير الاخر ان الواحد من جهة واحدة
لا يكون ضده الا واحدا لكنه جعل الواحد الذي له جهات متعددة
احادا متكثرة فاطلق القول بان الواحد لا يكون ضده الا واحدا
والجواب عنه ان الشجاعة لا يكون ضد الشي منهما بل كل
واحد منهما ضدا للاخر اذ بينهما غاية الخلاف والشجاعة المتوسطة
بينهما كالحمرة المتوسطة بين السواد والبياض لما فرغ من
لواحق الماهية شرع في لواحق الموجود افتتح كتابه بمباحث الوجود
الذي هو العارض وعقبها باحوال الماهية التي هي المعروض
ثم شرع في احوال المعروض الماخوذ مع العارض اعني الماهية
الموجودة واعلم ان جعل مباحث العلل والمعلولات داخلة
في الامور العامة هو الصواب لان العلية والمعلولية من
العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان

ذات هو

حدا

مبحث العلل والمعلول

والوجوب ومنهم من اخرجها عنها متابعة للامام في كتابيه الملخص
والمباحث المشرقية العلة ما يصدر عنه امر هذا التعريف
بحسب ظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية او الغائية وحدها
اذ لا صدور عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج
فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب
الوجود دون الماهية كالعلل الخارجة او بحسبهما معا كالعلل
الداخلة فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء فيه
اشعار بلزوم التركيب في العلة التامة وليس بلازم لجواز ان
يصدر بسيط موجود عن فاعل بسيط لا يفعل لغاية ولا يتوقف
تاثيره على شرط ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التاثير فيكون
العلة التامة بسيطة بلا شبهة لا يقال لا بد من اعتبار امكان
المعلول مع الفاعل فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج
الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم
يطلب له علة فالامكان ماخوذ من جانب المعلول فانا ناخذ
شيئا ممكنا ثم يطلب له علة فالامكان مع ذلك لا يعتبر امكانه
مع الفاعل مرة اخرى فالاولى ان يقال العلة التامة ما يحتاج
اليه الشيء ولا يتوقف على امر خارج عنه وليس المراد
من دخول عدم المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا
يعني ان العدم لا يكون مؤثرا في الوجود بداهة لكن يجوز ان
يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فان العقل لا ينقبض عن
ذلك ومنهم من قال ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي
كعدم الباب المانع من الدخول مثلا فانه كاشف عن وجود
فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وانه تكلف فان بداهة العقل
كما ذكرنا لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف
عليه التاثير كما يجوز توقفه على امر وجودي وعلى هذا يجوز ان

يكون

يكون مدخله الشيء في وجوده اما من حيث وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع
ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري
على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون
موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد
ان يكون موجودا او ما له مدخل في وجوده من حيث العدم
لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود
والعدم لا بد ان يوجد ثم ينعدم هذا معنى وجود العلة
التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها
فمما لم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان
يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا وبالذات فقد
تقدم ان في تقدم العلة التامة على معلولها اشكالا نعم كل
واحد من اجزائها متقدم بالطبع الاول اما ان يكون
المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى
السرير او بالفعل وهو العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة
اليه ليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالجواهر
من المادة والصورة الجوهرية بل يعمهما وغيرهما من الاجزاء
الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة
واعلم ان العلل الداخلة في قوام المعلول تسمى علل الماهية
والخارجة عنه تسمى علل الوجود بناء على ان القسم الاول
يتوقف عليه الماهية كما يتوقف عليه الوجود وان القسم
الثاني يتوقف عليه الوجود دون الماهية وربما يقال ان العلل
الداخلة اعني اجزاء الماهية لا تنحصر في المادية والصورية
لان الجنس والفصل من اجزاء الماهية وليس شيء منهما صورة
ولا مادة ويجاب بان الجنس اذا اخذ من حيث هو جزء اعني

بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او
بان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزا ء
العقلية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى
تتمة العلة المادية او الفاعلية كان سائلا يقول ان العلل
الخارجة عن المعلول لا تنحصر في الفاعلية والغائية لان الشرا ئط
وارتفاع الموانع من العلل الخارجة قطعا مع انها ليس منها
الوجود ولا لاجلها الموجود فاجاب بانها اما من تتمة العلة الماد ية
لانها علة قابلية والقابل انما يكون قابلا بالفعل باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع واما من تتمة العلة الفاعلية لان
المراد بالفاعل ما يستقل بالفاعلية ولا استقلال الا بحصو ل
الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعل بعضها كالادوات
راجعا الى الفاعل وما عداها راجعا الى المادة فان قلت
الموضوع في الاعراض من العلل الناقصة الخارجة عن
المعلول فهو من تتمة ماذا قلت هو مع كونه خارجا يشبه الماد ة
مشابهة تامة في كونها قابلة فلذلك جعل من عدادها ولم يفرد
قسما براسه وقد يقال في تفصيل الاقسام ما يتوقف عليه الشيء
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما مقارن للمعلول اي محل
له فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس
الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير مقارن واما ان يكو ن
منه الوجود او لاجله الوجود لا منه ولا ذاك وح اما ان
يكون وجوديا هو الشرط او عدميا وهو عدم المانع الاو ل
اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس و
او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة فلهذا لم يجعلهما
قسمين بالاستقلال يعني ان كل منهما وان كان قسما براسه غير
مندرج في تفسير الفاعل والمادة لكنهما لم يفردا بالذكر بناء على الغا

تتمة صح

من

من توابعها وتتمتها وقد تقدم اشارة الى ان كل واحد معلول
لا يجب ان يكون علته التامة مشتملة على جميع ما ذكر من اقسام
العلة الناقصة فان ما ليس بمركب لا يتصور له مادة ولا صو رة
وما لا شعور لفاعله بما يصدر عنه او له شعور لكنه لا يفعل لغر ض
لا يكون له علة غائية وما لا يتوقف صدوره عن فاعله على
امر وجودي لا يكون له شرط وما لا يتصور مانع لفيضانه عن مبدا ه
لا يعقل له عدم مانع وما يكون جوهرا لا موضوع له والجوهر
اذا لم يكن مما يحل في شيء لا محل قابلا له بل الذي لا بد منه في
كل معلول هو العلة الفاعلية فربما يكون وحدها كافية في ايجا ده
فيكون علة تامة له وربما انضم اليها بعض ما عداها من الامور
المذكورة او جميعها فيكون العلة التامة ح مركبة لكلا ن
اما ان يمتنع او يبقى على امكانه بعد ان الفاعل اذا وجد مستجمعا
بجميع ما يتوقف عليه تاثيره في المعلول اي علته التامة وجب
وجود المعلول منه ولا يجوز تخلفه عنه لانه ان لم يجب وجوده
وصدوره عنه فاما ان يمتنع صدوره عنه او يمكن والاول باط ل
بالضرورة اذ لا يكون ح علة تامة له والثاني ايضا باطل اذ لو
جاز وجوده وعدمه ولنفرض انه وجد معه فاما ان يكو ن
وجوده بامر زائد عليه اولا وكلاهما محال وفيه نظر لانا نختار انه
لا يمتنع وجوده عنه قولك فيكون ممكنا قلنا ان اردت بامكانه
ان شيئا من طرفي وجوده عنه ولا وجوده عنه لم يصل الى حد الوجو ب
والامتناع فهو مسلم ولا نجد لك نفعا لجواز ان يكون مع ذلك وجو ده
عنه راجحا لم يصل الى حد الوجوب فاذا فرض وجوده معه
بلا امر زائد لم يلزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
ليكون محالا بل يلزم وقوع الطرف الراجح واستحالته ممنو عة
وان اردت بامكانه ان يتساوى كلا طرفي وجوده عنه ولا

وجوده عنه فهو مع ما ذكرنا من جواز رجحان وجوده غير منتهٍ
الى حد الوجوب لا يقال قد تقدم ان احد طرفي الممكن لا
يكون ارجح واولى به وان لم يكن اولوية واصلة الى حد
الوجوب لانا نقول ذلك اذا كان الرجحان مستندا الى
ذاته ورجحان الوجود ههنا مستند الى علته التامه وما
ذكر هناك من الدليل على ان الاولوية الحاصلة من امر خارج
لا يكفي لوجود الممكن فقد عرفت ما يرد عليه هناك ايضا فالصواب
ههنا ان يستدل بما ذكرناه هناك من ان المعلول اذا لم
يجب وجوده مع العلة التامة فلنفرض وجوده ههنا في زمان
وعدمه معها في زمان آخر فاختصاص الوجود بذلك الزمان
ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لزم ان لا يكون العلة
التامة علة تامة وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من العلة التامة
مشترك بين الزمانين وبهذا اندفع ما يقال من انه لم لا يكون
هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما
المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح وتقريب الاندفاع
ان المختار بارادته وتعلق ارادته ترجح احد مقدوريه على
الآخر والمفروض ههنا ان المختار مع ارادته وتعلقها
موجود في الزمانين معا فلا يتصور فيه ترجيح مخصوص باحد
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجحا
بلا مرجح وانه باطل بداهة واتفاقا كما ذكره لا يجوز ان يبقى
المعلول موجودا بعد انعدام العلة اراد العلة الفاعلة لان
الكلام في الفاعل وايضا ليطابق المتن اعني قوله ولا يجوز
بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل لكن يشارك الفاعل في هذا
الحكم ما عدا المعد من العلل كالمادة والصورة والشرط وارتفاع

الموانع اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى
بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزوه بداهة واما الفاعل والشرط
وارتفاع الموانع فلا يبقى ايضا المعلول لا يبقى بعدها لما ذكره
من ان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلولها
الذي هو الاحتياج الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول
في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه
تاثيره من وجود الشرط وارتفاع المانع فاذا زال شيء منها
في وقت فقد زال ما يحتاج اليه المعلول في ذلك الوقت فيزول
وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون تحقق المحتاج اليه
والا لم يكن محتاجا اليه واعترض عليه بان هذا الدليل يوجب
احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجبة
له اولا حتى يعدم بعدمها اذ من الجائز ان يكون لمعلول واحد
علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت
توجد الاخرى في زمان انعدام الاولى فيوجب وجود المعلول
فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته والبرهان انما قام على امتناع
اجتماع مستقلين معا لا على البدل وتوضيحه ان تعالى جاز ان
ينعدم الفاعل في زمان ولا ينعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه
فاعل آخر غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون الفاعل الاول
مع سائر العلل علة تامة لذلك المعلول والفاعل الثاني مع سائر
العلل ايضا علة تامة اخرى ولا استحالة في ذلك لجواز ان يمتنع
اجتماع الفاعلين فيمتنع ايضا اجتماع المستقلين وقد سبق
انه لا دليل على امتناع مستقلين ممتنعي الاجتماع فلا يلزم من
عدم الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر فلا يلزم من انتفاء العلة
التامة انتفاء المعلول واقول لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي

علتان مستقلتان على سبيل التبدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان ان توجد اخرى تلك العلتين فتوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان تقال يفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ماذكرته انما يتم بتعدد العلة التامة بتعدد الفاعل اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط ولا في العلة التامة وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر ويتم ماذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فاذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر فان قلت الدليل منقوض بالعلة المعدة لجريانه فيها على قياس الشرط وعدم المانع مع جواز بقاء المعلول بعدها كما سياتي قلت لا انتقاض بالمعدة لما عرفت من ان المعدة لها مدخل في وجود المعلول بوجودها وعدمها

وذلك هو

الطارى لما عرفت على وجودها فبعدمها الطارى يتحقق العلة التامة فلا يكون زوال المعدة وحده مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فللمعد باعتبار مدخلية وجوده شبه بالشرط وباعتبار مدخلية عدمه شبه بالمانع فينبغي ان يعد قسما براسه من العلل الناقصة فان قلت ماذكرته يدل على وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول والمتبادر من عبارتي متن الكتاب والشرح جواز انعدامه قلت لا منافاة بين الجواز بمعنى الامكان العام وبين الوجوب وانما اختير فيهما ذكر الجواز وما يؤدي معناه رعاية لمقابلة اللاجواز وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشي من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه والذي يظن تقريره ان تقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب والبناء فاعل البناء ولا اقل من ان يكون شرطا له مع بقاء البناء بعده وكذا النار علة فاعلة او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان البناء اى البناء ليس علة فاعلة لوجود البناء بل هو بارادته المخصوصة وشرائط معه علة فاعلة لحركة يده مثلا وتلك الحركة علة لحركة امور يتركب منها البناء ثم انتهاء حركته علة لانتهاء حركة تلك الامور وانتهاء حركة تلك الامور مع تحرك من تحرك الى علة لاجتماعها على وضع مخصوص وذلك الاجتماع علة لتشكل تلك الامور

دهو لا يمتنع بجوزه

فلذلك اختير ذكر الجواز

المخصوص

بشكل مخصوص فالشكل المخصوص الذي هو معلول الاجتماع تلك
الامور مع انتفاء محرك آخر باق ببقاء ذلك الانتهاء مع الانتفاء
زائل بزواله ولذلك حركة تلك الامور المعلولة لحركة باقية مع حركة
منتفية بانتفائها وانتهاء حركتها المستندة الى انتهاء حركة البناء
باق ببقائه ولا نتصور ههنا زوال اصلا وانتهاء حركة البناء المستندة
الى عدم شيء ماله مدخل في وجود تلك الحركة مستمر باستمرار عدم ذلك
الشيء وكذا حركته باقية ببقاء علتها منتفية بانتفائها فليس في هذه الصورة
بقاء معلول مع انتفاء علته والتحقيق ان حركة تلك الامور المستندة
الى حركة البناء علة معدة لاجتماعها على وضع مخصوص والعلة الفاعلة
له هي طبائع تلك الامور فالبناء من حيث هي متحرك حركة مخصوصة علة
فاعلة له لحركة تلك الامور وهذه الحركة معدة لاوضاع مخصوصة وما
تترتب عليها من الشكل المخصوص واما ذوات تلك الامور فهي
معلولة لعلل اخرى ولما وجب انتفاء الحركة المعدة عند وجود البناء
وجب ايضا ان لا يبقى عنده علة تلك الامور الحركة المعدة اعني البناء
على حالة بها كانت موجبة لها اعني كونه متحركا بتلك الحركة المخصوصة و
الامور كذلك فلا اشكال واما الاب فهو علة لحركة المني يعني انه
بارادة مخصوصة وحركة بعينه علة فاعلة او شرط تتم بها العلة
التامة لحركة المني وهذه الحركة اعني حركة المني علة معدة لحصول
في موضع مخصوص ثم حصوله فيه زمانا مع امور تتجدد هناك علة
لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فتفيض عليه تلك الصورة
من المبداء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى
اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده فليس ههنا ايضا
بقاء معلول بعد علته وكذلك النار وقد عرفت ان
الكلام في بقاء سخونة الماء المسخن بالنار بعد زوال النار
فنقول ههنا ان اتصال النار بجاورها الماء بعد مادية لقبول

السخونة بعض السخونة عليها من المبداء فلذلك جاز بقاؤها بعد
النار نعم اذا قيل ان النار بمجاورتها للماء وتسخينها اياه يحصل
نار باقية بعد زوال النار الاول فقد بقي المعلول بعد علته كان
الجواب ما ذكره في الشرح وتقريره ان تسخينها الماء علة لبطلان
ما كان الهيولى الماء قابلة بالفعل للصورة او حافظة لها فلابد
ان يزول عن الهيولى الماء قابلة بالفعل الصورة المائية وتلك
العلة التي ابطلت عن الهيولى قابلية الصورة المائية او شيء آخر
غيرها علة في هذه الاحوال التي زال منها تلك القابلية لحدوث
استعداد تام لقبول الصورة النارية فتفيض على الهيولى من
المبادي المفارقة صورة نارية فلذلك كانت هذه الصورة باقية
بعد زوال تلك النار المسخنة للماء فليس في هذه الصورة ايضا بقاء
معلول بعد علته والمراد بالعلل وبالعرض ما يكون مقارنا لما هو علة
بالحقيقة فاذا فرض ان شيئا آخر علة لاستعداد الصورة النارية
كانت العلة المبطلة لقبول الصورة المائية علة بالعرض اذا قيست
الى الاستعداد النارية واما المعدات فقد عرفتها واحكامها
اختلفوا في ان الفاعل الواحد من جميع الفاعل اذا كان واحدا في ذاته
ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا شرط ولا قابل لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر
المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجواز
في الفاعل المختار متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبداء الاول
مختار اولا فالحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها الى
ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار
تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان
لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا لكن لا مفهوم
بحث يجب الى مفهوم كونه بحث يجب عنه احدهما غير مفهوم كونه بحث

هذا الواحد مختارا او موجبا هذا

والحق ان التعدد في التعلق لا في الارادة

لا لكونه مختارا او في الكلام فيه

قوله
يجب عنه الاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما لا نقال
ان اراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين اللذين فسرهما
بعليته لهذا وعليته لذاك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضا
للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوله ولا تقدح ذلك في كونه واحدا
حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذا المفهومان اعني
عليته لهذا وعليته لذاك حتى يلزم منه ان لا يكون ذلك الواحد واحدا
حقيقيا فلا نم ان تغاير مفهومي العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضهما
لجواز ان يكون معروضهما حقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها اصلا قبل
عروضهما بل هكذا بالحقيقة هو المتنازع فيه لانا نقول لا يخفى عليك
ان العلة الموجدة للمعلول يجب ان تكون موجودة قبل المعلول اعني
قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره
اذ لو لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه
فلا يتصور صدوره عنه ففي كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع
الصادر ليست له مع غيره ليتيقن بها كونه صادرا بذلك الصدور
فاذا لم يكن مع العلة الموجدة امور متعددة لا داخلة فيها ولا
خارجة عنها بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه
فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات فاذا فرض
لها معلول كانت هي اي العلة المذكورة بحسب ذاتها لها خصوصية
معه ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول اخر والا لزم
ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثاني فلا يكون لها مع
شيء اخر غير المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون
علة لشيء منهما ولا تختلجن في وهمك ان خصوصيتها بحسب ذاتها احدهما
غير خصوصيتها بذاتها مع الاخر لان ذات العلة لما كانت
واحدة من جميع الجهات لم يتصور تعدد الخصوصية بحسبها اذا
عرفت هذا فنقول المراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليته

لهذا

لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة معروضهما الذي هو ذات
الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار
ليتصور هناك خصوصيات تترتب عليهما علتان فلا يكون
ما فرض شيئا واحدا حقيقيا من جميع الجهات بل واحد حقيقي
كذلك بل فيه تعدد واثنينية اما بالذات او بالاعتبار
قال المص وكان هذا الحكم قريب من الوضوح وانما كثرت
مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية
وايضا هذا المفهومان ان كانا كلاهما داخلين ما تقدم من
التعدد هو كاف في اثبات المقصود لكنه اراد زيادة
توضيح للمقصود مفصل في الوجه الاول فعقبه بقوله وايضا
ولم يعده وجها ثانيا وتقريره ان هذين المفهومين متغايران
قطعا لجواز ان يعقل احدهما مع الغفلة عن الاخر فلا يجوز ان
يكون كل منهما نفسا لذلك الواحد الحقيقي والا لزم ان يكون
لامر بسيط ماهيتان مختلفتان ولا يجوز ايضا دخولهما فيه معا
والا لزم كونه مركبا ولا دخول احدهما وخروج الاخر والا لزم
التركيب والتسلسل معا ولا خروجهما عنه والا لزم التسلسل ولا
كون احدهما نفسا والاخر خارجا للزوم التسلسل ولا كون احدهما
نفسا والاخر داخلا للزوم التركيب فالاقسام ستة والكل
والامر الاضافي اعتباري وح يستغني عن العلة على تقدير الخروج
ولا يوجب ايضا تكثرا اعتباريا في الواحد الحقيقي ليلزم خلاف
المقدر لتاخره عن العلة والمعلول معا فلنه بر قوله امر اضافي يعرض
للعلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا فان العقل اذا
ادرك شيئا وقاسه الى معلوله ادرك بينهما اضافة ونسبة هي
صدوره عن ذلك الشيء فهذه النسبة عارضة لهما في العقل ومتاخرة
عنهما قطعا وليس لها وجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا ذات

لان موجب التكثير يجب ان يكون قبل المعلول ١٢

ذلك الشي وذات معلوله واما صدوره عنه فامر اعتباري لا تحقق
له في الاعيان وسفرع على هذه النسبة اضافتان يعقلان معا
هي المصدرية والصادرية ولا وجود لهما ايضا في الخارج وليس
كلامنا في هذه النسبة المتاخرة عنها المعلول وبهذا المعنى متقدم
على المعلول فهو غير الاضافة اي المعنى الثاني للصدور امر غير
اضافي وهو كون العلة بحيث يجب عنها المعلول والصدور
بهذا المعنى متقدم على المعلول والمعنى الاضافي اعني المعنى
الاول متاخر عنه فيتغايران قطعا فذكر بعض الفضلاء ان
اطلاق الصدور على معنى غير اضافي لا يوافق اللغة والعرف
مع ان ما فسره به في مفهومه اضافة كلا ان كون العلة بحيث يجب
عنها المعلول مفهوم اضافي ايضا متاخر عن ذاتي العلة و
المعلول فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول و
اجاب عما ذكرناه من انه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر منه البروده فلا بد
ان يكون له مع البروده خصوصية لا يكون له مع غيرها وبسبب
ذلك يتعين صدور البروده عنها دون الحرارة وغيرها وفي
الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا
متقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية
تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول
مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام
حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية
لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له
ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص فلا يكون له
ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق الالفاظ على ذلك المراد بطريق

البحوز مما لا ينكر وهو لتامل ان تقول ان اراد بالمصدر الفاعل
فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعله
حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون شي واحد مع امر عدمي له خصوصية
مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا
يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره
وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية
مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا
وليس اثبات المط متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها
على المعلول اذ لا يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
كما يعلم مما اسلفناك في التقرير السابق وح يلزم التكثر
في الامور الحقيقية او التركيب اي حين كان ذلك الامر الذي
هو المعنى الثاني للصدور مختلفا متعددا يلزم التكثر في الامور
الحقيقية على تقدير خروج ذلك المتعدد او خروج احدهما اذ يلزم
التركيب وذلك على تقدير دخولها او دخول احدهما وانت
تعلم ان لزوم التكثر المذكور او التركيب انما يتم اذا وجب
كون ذلك المختلف المتعدد موجودا خارجيا وقد عرفت ما فيه
فالاولى ان يقتصر على لزوم التكثر في الواحد الحقيقي كما اقتصر عليه
المص في شرح التنبيهات حيث قال فلا محالة يكون الامر مختلفا
ويلزم منه التكثر في ذات العلة وكما اقتصر عليه الشارح ايضا فيما
بعد حيث قال وان كان اي المعلول فوق واحد يلزم ان يكون
احدهما اي احد المعنيين مغايرا للفاعل اي اذا كان الاخر نفس
الفاعل ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل
واحدا من جميع الوجوه والمط ليس الا اي المط لزوم
التخلف الذي هو خلاف المقدر ليس المط الا ذلك اي لزوم
التخلف المذكور اذ به يتم الكلام ويحصل المرام فلا يتوقف على

بينه اعني تحقيق لا مانعة جمعه

لزوم الخلف بوجه اخر من التسلسل او التركيب قوله وبهذا يعلم
جواب الوجه الثاني وهو ان يقال اذا كان المعلول
واحدا فكونه مصدرا بالمعنى الذي عرفت يكون عين الفاعل
لا مغايرا له حتى يلزم ان يصدر عنه اثنان قيل الواحد
من جميع الوجوه قد يسلب عنه اشياء كثيرة هذا نقض اجمالي
للدليل لو صح دليلكم لم يمكن ان يسلب عن شيء واحد من جميع
الوجوه اشياء كثيرة لجريانه فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه
مسلوب عنه بالضرورة ولم يمكن ان يتصف باشياء متعددة
ولا ان يقبل اشياء متكثرة وهما ايضا باطلان
امور عقلية لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل الشيء مع ما هو
مسلوب عنه اي السلب امر عقلي يتوقف تعقله على تعقل
مسلوب ومسلوب عنه ينفذ ما نه ولا يكفيه ثبوت المسلوب
عنه وحده وكذا الاتصاف لا يتعقل الا بتعقل موصوف
وصفة ولا يكفيه ثبوت الموصوف وحده وكذا القابلية
لا يعقل الا بتعقل قابل ومقبول فح لا يكون الواحد الحقيقي
من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة ولا
متصفا بصفات كثيرة ولا قابلا للامور متعددة بل كل ذلك
انما يتصور للواحد من جهات متكثرة فلا ينتقض الدليل
بشيء من هذه الامور فان قيل ليس المراد من السلب و
الاتصاف والقبول ما ذكرته من الامور العقلية الاضافية
بل كون الشيء بحيث يقبله على قياس ما ذكر في المصدرية فلا يتم
الجواب قلنا الواحد الحقيقي لا يقبل عندهم اشياء حقيقية
بل كل ما هو متصف بصفات حقيقية او قابل لامور حقيقية
فلا بد فيه عندهم من جهات متكثرة هي حيثيات القبول
والاتصاف واما قبول الامور الاعتبارية والاتصاف

(margin: على)

(margin: بحيث سلب عنه شيء آخر وكونه بحيث يتصف به وكونه)

(margin: ولا يتصف ... حقيقية)

بها ومن جملتها السلوب فلا يقتضي حيثيات في الخارج بل في
العقل على ما ذكره فالواحد الحقيقي كالواجب تع يتصف
بصفات اعتبارية من السلوب والاعتبارية والاضافات و
لا تقدح ذلك في وحدته الحقيقية لان ذلك الاتصاف بحسب
العقل ولا يجوز عندهم اتصافه بصفات حقيقية لاقتضائها
ان يكون فيه حيثيات بحسب الخارج فلا يكون واحدا حقيقيا
وفيه بحث لان الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه
في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي متحققة
في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب
عنه والمسلوب اما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف
فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة
لم يكن هو واحدا حقيقيا وهو ظ والا انتقض الدليل
فمن حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب فان قيل لا نم انه من
حيث انه يجب عنه آ ب وانما يصح هذا الحكم اذا لم يجز صدورهما عن
الواحد من جهة واحدة ثنتان وهو اذ الكلام فيه فيكون
مصادرة قلنا الخصوصية التي باعتبارها يصدر عنه آ ليست
هي الخصوصية التي باعتبارها يصدر عنه ب لما عرفت من انه لا بد
ان يكون للعلة مع معلولها المعين خصوصية ليست لها مع غيره
فلو فرضنا صدور ب عنه من تلك الخصوصية لزم التناقض
قطعا وهو انه يجب عنه ب من حيث لا يجب عنه ب
وهذا ان الاحتجاجان ... فان الحكم بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد بديهي قد سبق من كلام المص ما يدل على كون
هذا الحكم بديهيا يحتاج الى نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء
وان مدافعة الناس لهذا الحكم انما كثرت لاغفالهم معنى الوحدة
الحقيقية وعلى هذا فما ذكر في صورة الاحتجاج لا يكون الا تنبيها

(margin: يجب عنه ب)

(margin: ان يصدر عنه)

فلا تقدح فيه المناقشة بمنع او نقض او معارضة فان قلت
اذا كان هذا الحكم بديهيا والاحتجاج تنبيهيا فالذي يجوّز صدور
الاشياء عنه تع بل يسند جميع الاشياء اليه ابتداء بلا واسطة
كيف تتخلص عن هذا المضيق قلت نتخلص عنه بمنع البداهة
فان اهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا
هذا الحكم فلا تكون دعوى البداهة فيه مسموعة وما ذكروا من
انه لا بد للعلة من خصوصية مع المعلول المعين لا توجد مع غيره
ليتعين بها صدوره عنها ويترجح على صدور غيره عنها وادعوا
فيه الضرورة ايضا يتجه عليه منع الضرورة لجواز ان تكون الذات
واحدة من جميع الجهات مناسبة مخصوصة مع شيء من الاشياء
مخصوصة فيصدر عنه الاشياء دون غيرها وعلى تقدير تسليم البداهة
نتخلص عن ذلك بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب تعلق
ارادته ما شاء فلا يكون هذا الحكم مناقضا لما ذهب اليه
من استناد جميع الاشياء اليه تع نعم لو كان موجبا على ما زعم
الخصم لاشكل الامر عليه اشكالا مع امكان دفعه بما قررناه
من انه تعالى متصف في نفسه بحسب الخارج بسلوب واضافات
فجاز ان يصدر عنه باعتبار اشياء متكثرة ولا يلزم من ذلك
الا ان يكون له تعالى كثرة اعتبارية لا في ذاته بل في سلوبه و
اضافاته ولا محذور فيه اصلا وبان هذه الامور وجودية
اعتبارية اراد بالوجودية ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه
فلا ينافي كونها اعتبارية ولا امتناع في كون الاعتبارات
شروطا وحيثيات للعلل اعترض عليه بان النص قاضية بان
ما لا تحقق له خارجا كالاعتبارات لا يكون شرطا لوجود امر
خارجي والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار
في تبييض الثوب مثلا ليست بشروط بل هي كاشفة عن شروط

هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس علة التبييض للقصار
والانصاف ان البديهة تحكم بان العلة الموجودة لا بد ان
تكون موجودة لا بان ما يتوقف عليه وجود الشيء لا بد ان
موجودا اذ لا استحالة في توقف تأثير المؤثر على امر عدمي
المص دل على ذلك على ان ما ذكره من ان تكثر المعلولات
في مرتبة واحدة باعتبار الكثرة في الاضافات والاعتبارات
ليس على سبيل الجزم بل هو بيان لامكان التكثر في مرتبة واحدة
بذلك الوجه مع تجويز ان يكون التكثر بوجه اخر مثل ما ذكره
المص وح تكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن
الواحد من جهة واحدة الا واحدا فتامل ثم من الجائز
ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء اي يكون الفاعل الموجد آ و
يكون ب شرطا لتاثيره فيه ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء يعني اذا لم يجوز كون الاعلى شرطا للتاثير
الا ذلك لم يكن في المرتبة الثالثة الا اثنان وفي الثالثة الا اثنا عشرة
وان جوزنا ذلك كان في المرتبة الثالثة ثلاثة كما مر وفي الثالثة
هو عدد هو اضعاف مضاعفة للاثنا عشر ثم يصدر منه
ومن ذلك الواحد اخر سواء كان المؤثر في الاخر هو الاول
بتوسط الثاني او كليهما معا فانهما متغايران جدا ولذلك لم
يعد في ما سبق كل واحد منهما على حده وهما مشتركان في ورود الاعتراض
المذكور فكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا له مع الثاني
وذلك لان المصدرية الاولى لا مدخل فيها للمعلول الاول و
المصدرية الثانية يشركه فيتغايران قطعا وبعود الفساد بان
يقال ما ان المصدريتان اما داخلتان او خارجتان او احدهما
داخلة والاخرى خارجة الى اخر الكلام والجواب ان المصدرية

الاولى بالمعنى المراد من المصدرية مهنا عين الواحد الحقيقي و
المصدرية الثانية عين المجموع من الواحد الحقيقي ومعلوله الاول
ولا محذور في شي منهما وهذا هو المراد من قوله فانه كونه مصدرا
للثاني باعتبار الاول وكونه مصدرا للاول بالذات الى اخره
فلا يتجه عليه ان ذلك الاعتراض نقض اجمالي اي لو صح دليلكم لزم
ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي اثنان لا بوسط ولا بغير وسط
ولا بان يكون احدهما بوسط والاخر بغير الوسط لجريان الدليل
في الكل اذ ثبت على جميع هذه التقادير للواحد الحقيقي مصدريتان
فيقال مهما اما خارجتان او داخلتان فيه الى اخر الدليل ولا شك
ان ما ذكره من انه مصدر للاول بالذات وللثاني بتوسط الاول
لا يدفع ذلك النقض   ووجوبه بكل منهما يقتضي استغناءه عن
الاخرى او بالنظر الى كل واحدة منهما يوجد وان لم يوجد الاخرى
لان المفروض الاستقلال وهو معنى الاستغناء واذا كان مستغنيا
عنهما لم يكن واحدة منهما فضلا عن كونها علة مستقلة معه فاجتماع
علتين مستقلتين على واحد شخصي يستلزم وقوع المح وامكان
اجتماعهما يستلزم امكانه واما تواردهما على البدل فانت خبير
بحاله مما اسلفنا لك في التحقيق قال بعض الفضلاء لا نقال التوارد
على البدل ايضا مح اذ لو كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة
لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان
عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول فيلزم كون المعلول
موجودا ومعدوما معا وما يظن من ان اهل الخارج والبدور يجوز
توارد علتها لا على حركة الشمس واحد بالنوع لا بالتشخص لانا
نقول ان استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي متوقف
على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل
مكان اثباته به دورا   لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث

عنه صح

هي لا يختلف فلا من الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذا اذا
كان المقتضي للمعلول هو الطبيعة من حيث هي لا باعتبار تشخصاتها
المختلفة الهويات اذ لو كان الاقتضاء بحسبها جاز ان يتنوع
المعلول الى انواع مختلفة على حسب اختلاف تلك الهويات
فيكون فردا من افراد الطبيعة النوعية علة لفرد من نوع وفردا اخر
من تلك الطبيعة من حيث هي نوعا واحدا فقط بان الواحد بالنوع
يجوز تركبه من اجناس وفصول فجاز اقتضاؤه بحسب كل منها
نوعا من المعلول على معنى ان بعض افرادها واقع بعلة وبعضها
باخرى اي لا على معنى ان الماهية النوعية توجد في الاعيان عن علل
متعددة لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا على معنى ان الموجود
واحد منها في الاعيان الذي يجب ان يكون جزئيا حقيقيا له علل
متعددة لما عرفت من استحالته   كالحرارة التي تعلل بعضها جزئيا
بالنار لا شك ان النار لها مدخل في الحرارة النارية وان الحركة
لها مدخل في الحرارة الحادثة عندها وكذا الشعاع له مدخل في
الحرارة الشعاعية فان كانت هذه الامور عللا مستقلة لتلك
الحرارات فقد ثبت المط ايضا اذ كل واحدة منها علة مستقلة
قطعا والعلة المستقلة التي تعتبر فيها دون الحركة والشعاع تخالف
ما يعتبر في احديهما دون النار ومنهم من قال افراد الحرارة غير
متماثلة لان حرارة الشمس تفعل في عين الاعشى ما لا تفعله النار
فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها لان الطبيعة من
حيث هي لما احتاجت الى تلك العلة المعينة استغنت بها عن
جميع ما عداها فلا يزول عنها استغناؤها   بل الحاجة انما عرضت
لفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي عينه ان اراد ان الموجود
في الخارج والمحتاج الى العلة هو الفرد من افرادها ولا وجود
الطبيعة في الخارج على ما تقرر فلا اشكال في ذلك ويكون معنى

النار

وهو توارد العلل المستقلة
على المعلول النوعي بالمعنى
المذكور وان لم يكن مستقلة
ثبت المط صح

احتياج الطبيعة الى علة ما ان فرد منها محتاج الى علة معينة وفرد اخر منها
محتاج الى علة معينة اخرى فلم ينحصر احتياج افرادها فى علة واحدة معينة
لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك
العلة ذلك الفرد لزم منه الطبيعة لاشتمال الفرد عليها مستدركا
بل مكافيا لما تقدم لدلالته على وجود الطبيعة فى الخارج فى ضمن الافراد
وان اراد ان الطبيعة موجودة فى ضمن افرادها لكن كل فرد منها
محتاج الى علة معينة والطبيعة مستغنية عن العلة المعينة ومحتاجة الى
علة ما اتجه عليه ما قيل من ان علة ما لا وجود لها الا فى العقل فكيف
تحتاج اليها الطبيعة الموجودة فى الخارج وان سلم ان علة ما لها
وجود فى الخارج فلا يتصور وجودها فيه الا فى معين فتكون الطبيعة
مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج الى شى محتاج الى ذلك
الشى لا يقال نعم يلزم احتياجها الى احد المعينات ولا محذور فيه
لانا نقول ان اردتم احد المعينات بعينه وجب ان لا تقع بغيره و
ان اردتم احدا مقيدا بعدم التعيين فذلك لا وجود له فى الخارج
اصلا وان اردتم احدا مطلقا صالحا لكل معين فهو لا يتحقق الا فى
ضمن هذا او ذاك ويعود المحذور اذ ليس فى الخارج شى هو
علة وشى هو معلول بمعنى مفهومى العلة والمعلول وهذا بينه على انه
لا ماصدق بهذين المفهومين فى الوجود بل هما عرضان للموجودات
الخارجية فى العقل فظاهره انه اعادة للدعوى بعبارة مفصلة كما
نبهت على ذلك فى نظائره ولو كانتا موجودتين فى الخارج لزم
التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة قدم غير مرة ان التسلسل فى
امثال ذلك انما يلزم اذا لم يجز ان يكون بعض افراد العلة مثلا
خارجيا وبعضها اعتباريا وهو ممنوع لان وجود الطبيعة لا يستلزم
وجود جميع افرادها فجاز ان ينتهى السلسلة الى علة اعتبارية
فالاولى ان يقتصر على التنبيه وهو ممنوع لانه يلزم تقدم الشى على

نفسه

نفسه يريد بالتقدم الترتب العقلى على ما مر ولا شك فى استحالته
بين الشى ونفسه ثم ان كان التوقف بمرتبة واحدة لزم تقدم
الشى على نفسه بمرتبتين وهذا يريد مراتب التقدم على مراتب
التوقف بمرتبة واحدة دائما وقد يلتبس بلزوم توقف الشى
على نفسه فانه ح ايضا لان التوقف نسبة لا تتصور الا بين
شيئين قال الامام فى الملخص امتناع احتياج كل واحد
من الشيئين الى الاخر اما بغير واسطة او بواسطة معلوم بالضرورة
وكلامنا فى الدور اى فى توقف الشى على ما يتوقف عليه
لانا نعلم بالضرورة قيل ان للماهيات من حيث هى لوازم
تكون هى من هذه الحيثية مقتضية لها فلم لا يجوز ان يكون الوجود
من اللوازم والضروريات مشتركة بين العقلاء والخصم يراجع
نفسه فلا يجد ذلك الحكم فلا يكون ضروريا وقد تقدم فى تحقيق هذا
المقام ما فيه كفاية والضرورى قد يخفى فينبه عليه بما يزيل خفاءه
فلا يحتاج للنص فيه مرتين فلا يتجه نقضا يعنى على ما قلنا من
ان علة الموجود اى العلة الموجدة لا بد ان تكون موجودة قبل
وجود معلولها وان الماهية بدون اعتبار الوجود لا يجوز ان تكون
علة الموجود فلانم ان المحتاج الى المحتاج الى الشى محتاج
الى ذلك الشى هذه المقدمة اوردها المعلل بلا دليل عليها كانه
يدعى بداهتها فالمناسب ح ان يمنع المعترض بداهتها ويسنده
باستلزامها لاستحالة وجود المعلول عند وجود العلة القريبة
مع عدم البعيدة لكن الظاهر انه استدل على بطلانها بناء على
ان دعوى بداهتها يجرى مجرى الاستدلال عليها ويمكن ان يجعل
نقضا بان يقال لو صح ما ذكرتم بجميع مقدماته لصح هذه المقدمة
ولو صحت لزم الح فصحة الدليل مستلزمة للمح قيل هذا الفرض
اعنى فرض وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة فرض للمقتضى

معا فانه لما فرض عدم البعيدة لزم عدم القريبة لان عدم العلة
علة لعدم المعلول ولما فرض مع ذلك وجود القريبة لزمه وجود
البعيدة لان وجود المعلول يستلزم وجود العلة فقد لزم من الفرض
المذكور وجود القريبة والبعيدة معا وعدمهما معا فلزم الاول
اعنى وجودهما معا ما يقتضيها وهو وجود المعلول ولزم الثانى
اعنى عدمهما معا ما يقتضيه وهو عدم المعلول فلم يلزم وجود المعلول
بدون العلة البعيدة كما توهم بل لزم من وجود القريبة والبعيدة
معا غاية ما فى الباب انه فرض مع ذلك عدمها فلزم عدم المعلول
من الفرض الباقى وبذلك يصح وجه لزوم وجود المعلول ووجه
لزوم عدمه من الفرض المذكور وان سلم انها جزء العلة
اشار بفرض التسليم الى ان العلة القريبة علة تامة وذلك بالنظر
الى الظاهر لانها جميع ما يتوقف عليه الشئ بلا واسطة وفى الحقيقة
هى جزء من العلة التامة المفسرة بجميع ما يتوقف عليه الشئ سواء
كان بواسطة او بغير واسطة لكنها مع ذلك جزء مستلزم للمعلول
اذ بها تتم العلة التامة قطعا فالتخلف عن العلة التامة فى
الحقيقة بل لا نقول حاصله انك فرضت وجود القريبة
مع عدم البعيدة ولا شك ان هذا الفرض غير مطابق للواقع
اذ يستحيل وجود القريبة مع عدم البعيدة فى نفس الامر فان
زعمت انه يلزم من هذا الفرض الذى لا يطابق الواقع وجود
المعلول فى نفس الامر فهو ظاهر البطلان لان وجود المعلول
فى نفس الامر لازم لوجود القريبة فى نفس الامر لا لفرض
وجودها فيها وان زعمت انه يلزم من هذا الفرض وجود المعلول
على التقدير الذى ورد عليه منع التقدير فان وجود المعلول
وان كان لازما لوجود العلة القريبة فى نفس الامر لكن
تقدير وجودها بدون البعيدة مح فجاز ان لا يكون ذلك اللزوم

عن القرينة تخلف ح

الواقع بحسب نفس الامر ثابتا على هذا التقدير الخ ولئن سلم
اللزوم على التقدير ايضا لان الحاصل مما ذكرته ان لا يكون
المحتاج الى شئ محتاجا الى ما يحتاج اليه ذلك الشئ على ذلك
التقدير الذى لا يطابق الواقع وذلك لا ينافى احتياجه اليه
بحسب نفس الامر وكلامنا فيه اذ المقصود ابطال الدور فى
نفس الامر لا ابطاله على التقدير هذا وقد وجه سقوط
منع التقدير ههنا بان امرا اذا اقتضى لذاته شيئا فانه يقتضيه
على كل حال لان الحال ان كان ذاتيا فلا ينافى بالذات
وان كان عرضيا فما بالذات لا يزول لما بالعرض ولا شك
ان العلة القريبة لذاتها توجب المعلول وتستلزمه فلا تخلف
عنها لاجل استحالتها ومما اشتهر فيما بينهم من ان المح جاز ان
يستلزم المح ليس كليا خارجيا من جميع الصور لجواز ان يكون
احد المحالين منافيا للاخر كما فى هذه الصورة فلا نجامعه فضلا
عن ان يلزمه الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم انقطاع السلسلة على تقدير وجوده يكون
محالا الى اخره قيل هذا الكلام الطويل ليس شرحا لما ذكره
المص ولا دلالة له عليه اصلا ولا قرب انه اشارة منه الى
طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهى ان الممكن لا يجب لذاته
وما لم يجب الشئ لا يكون له وجود ولا يكون لغيره وما لم يكن
له وجود عنه وجود فالممكن من حيث ذاته لا يكون له وجود
ولا لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما
كان فى الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب
الوجود وانقطعت السلسلة به ايضا وينطبق عبارة المتن
على هذه الطريقة فقوله لان كل واحد منها اى من تلك السلسلة
ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب

ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب اولا فيوجده ممكنا
لوجوب تقدم العلة بالوجود عا والوجوب على المعلول و
قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اى يمتنع الحصول ايضا لكو ن
ممكنا بدون علة واجبة لذاتها فيكون طرفا للسلسلة
والاحاد باجمعها متعلقة بكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها
واجبة بغيرها فلها علة قيل الاحاد باجمعها يعبر تارة مع هيئة
اجتماعية يصير بها شيا واحدا ويعبر اخرى بحيث لا يخرج عنها
واحد بدون اعتبار هيئة اجتماعية يصير بها شيا واحدا
فان اراد بالاحاد باجمعها المعنى الاول منعنا كون الاحاد
ممكنة بل هي ممتنعة اذ ليس في الخارج الا الواحد والمتعددة
التي بعضها مجرد وبعضها مادي وليس لها هيئة وحدانية الا
في العقل وكون كل واحد ممكنا لا يستلزم امكان المجموع بهذا
المعنى لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل اذا نظر
في هذا المجموع وهي امر اعتباري يستحيل وجودها في الخارج و
استحالة جزء واحد كافية في استحالة الكل وان اراد بالاحاد
باجمعها المعنى الثاني قلنا علتها نفسها على معنى انها تكفي نفسها
من غير حاجة الى خارج فان الثاني منها علة للاول والثالث
علة للثاني وهكذا فلكل واحد من احاد السلسلة علة فيها
ولما لم يكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج
الى علة غير علل الافراد ولا استحالة في تعليل الشي بنفسه
على هذا الوجه وهو ان يعلل اشياء كل واحد منها بما قبله
في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة
عنها فيكون معللة بنفسها اى كافية فيها انما المستحيل تعليل
شي واحد معين بنفسه والجواب انه لا شك ان الاحاد
بالمعنى الثاني موجودات ممكنة كما ان كل واحد منها موجود ممكن

لما تقدم فلو انحصر الموجودات
في الممكن ولم يوجد شي منها
فلا بد من وجود علة واجبة ح

وكذا

حدة

وكذا ان الممكن الموجود يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده
لذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في
ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة
هي داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة للكل جميع تلك
العلل الموجدة للاحاد ح نقول جميع تلك العلل الموجدة التي
هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها والاول اعني ان يكون عين
مجموع السلسلة علة موجدة له مح لان العلة الموجدة لشي سواء
كان ذلك الشي واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او
غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشي ومن المحال
تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد
من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما متغايران
قطعا فالاول هو المتنازع الذي نحن بصدد ابطاله استدلالا
والثاني مما تنبه على بطلانه بديهة على اى وجه فرض سواء فرض
في تعليل المجموع المجموع تعليل الاحاد بالاحاد لا بحيث على سبيل
الدور او لا على سبيل الدور اذ كل واحد منها والاحاد
لا بحيث بكل واحد من الاحاد لان كل واحد منها يحتاج الى علة
الموجدة له فلا يكون هو مستقلا في ايجاد السلسلة لان موجده
لا بد ان يكون له مدخل في ايجاد السلسلة قطعا وليس موجده
صادرا عنه فلا يتصور كون كل واحد وحده ولا كونه ما صدر
عنه كافيا في ايجاد السلسلة لتوقفهما في الايجاد على غير كل
واحد مما ليس صادرا عنه قيل وايضا يلزم من كون كل واحد
علة توارد العلل المستقلة على معلول واحد هو مجموع السلسلة
وليس بعض الاحاد اولى بالعلية من بعض الى قوله فيكون
تعلق الايجاد بها بالمعلولية اولى قيل يحصل هذا الكلام ان

ة
ن
نخ ح
ن

بعض الاحاد ليس اولى لان بعضها اولى وذلك بط كما ترى
لانه تعليل لنفي الشي باثباته وانه ناقض وهو مدفوع بان
المقصود لا اولوية لبعض اصلا لان البعض الذى فرض
انه اولى لا شك انه معلول فيكون علته اولى بالقياس اليه
فلا يكون هو اولى ثم ان تلك العلة ايضا معلولة قطعا باخر ى
فلا يكون هى اولى بل عليها وهكذا فلا اولوية فى شى من الابعا ض
فلم يقصد باثبات الاولوية للعلة الانفيها عن المعلول و
لا تناقض فى ذلك كما لا يخفى اوامر خارج عنها هذا اتفاو ل
ما هو خارج علة بتمامه عن السلسلة وما تركب من الداخل
فيها والخارج عنها ويكون ذلك الامر الخارج واجبا لذا ته
اى يجب ان يكون موجودا ان الكلام فى العلة الموجدة وان يكون
واجب الوجود لما ذكره وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يعترض
عليه بان اندفاعه لجواز ان يكون السلسلة منتظمة الى غير النهاية
ويكون الخارج عنها ممكنا وعلة للجملة لا لاحادها فلا ينقطع السلسلة
بذلك الخارج بكون اى ذلك الخارج مندرجا فى سلسلة اخرى و
هكذا اما لا تتناهى من السلاسل والجواب انه قد تبين اولا
ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج
الموجد لها استقلالا فلا اقل من ان يكون موجدا لواحد منها ابتداء
فيكون واقعا فى انتظام السلاسل فينقطع السلسلة به لانا نقو ل
ذلك المركب يكون ممكنا واقعا فى السلسلة فلا يكون خارجا عنها
هف وح يتم ما ذكره ولا حاجة الى ما قاله المعترض من انه ينبغى ان
يكون يقال ذلك الخارج يجب ان يكون علة موجبة لبعض تلك
الاحاد والا لكان كل واحد منها واقعا بموجبه الذى هو غيره
فيحصل الجملة لحصول جميع احادها موجبا لها من غير احتياج ايا
ذلك الخارج فلا يكون علة للجملة والمفروض خلافه واذا ذهب

ان يكون علة موجبة لبعض تلك الاحاد لزم توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد لان ذلك البعض له علة موجبة فى السلسلة
فى هذا فثبت ان يكون علة السلسلة امرا خارجا عنها حيا كما ان
كونها جزءا من السلسلة او نفسها يح ايضا فيبطل السلسلة وهو
المط واذا كان مرتبطا بها ولا يكون فى وسطها يكون طرفا
فينقطع السلسلة رد ذلك بمثل ما تقدم من جواز كون ذلك الخارج
الواجب علة للسلسلة غير واقع فى انتظام احادها فلا ينقطع به
السلسلة فظهر انه لا يتم البيان بهذا الوجه بل بما قدمنا من
البيان وقد عرفت انت ان البيان بهذا الوجه تام من غير حاجة
الى عا بيانه المتقدم قيل ان اردتم بالعلة العلة التامة
اخترنا ان الاحاد باسرها علة لنفسها ولا يلزم من ذلك تقدمها
على نفسها لان العلة التامة لا يجب تقدمها اذ المركب من المادة
والصورة يمتنع تقدمه على المعلول لانه نفسه فكيف يتقدم الى
انضم اليه شى اخر اجيب بان المراد بالعلة المستقلة
وهى ما لا يتوقف فى التاثير الى معاون لا يكون منه اى المراد
بالعلة المؤثر المستقل بالتاثير فى السلسلة ومعنى استقلاله
بالتاثير فيها ان لا يكون له شريك فى ذلك التاثير او يكون له
شريك فى ذلك التاثير لكن يكون ذلك الشريك الذى سماه معا ونا
صادرا عنه المؤثر المستقل بهذا المعنى هو الذى سميناه
علة موجدة كافية فى ايجاد السلسلة وهى الفاعل المستجمع
لما له مدخل فى تاثيره وهذا الاستقلال لا ينافى اعتبار شرط
فى التاثير خارج عن ذات المستقل فان كان جزءا فى استقلا له
ولا اعتبار معاون اى شريك فى التاثير صادر عن المستقل
انما ينافى اعتبار معاون لا يكون منه واما مادة المعلول المركب
وصورته فيجب ان يكونا اثرين لهذه العلة المستقلة ايضا و

لا شك ان السلسلة المستعملة بهذا المعنى يكون متقدما عليها
المعلول فلا يكون بعض الاحاد ولا كل واحد منها لاحتياجه
في التاثير الى معاون ليس منه وهو علته ولا بعض الاحاد لما
ذكره لان تعلق الاحاد بكل بعض من حيث تقوم الاحاد
على الثبوتية فيل عليه سلمنا ان كل بعض يساوي غيره في كونه
جزءا من العلة الحادثة يتقوم به المركب لكن لم لا يجوز ان يكون
لبعض معين جهة اخرى تقتضي اختصاصه بفاعلية الجملة دون
باقي الابعاض وهو مردود بما ذكر في الشرح من ان ذلك البعض
المعين له علة في السلسلة قطعا وتلك العلة في كونها محصلة
للسلسلة موثرة فيها اقوى فهي بالفاعلية اولى بالضرورة فلا اولوية
لشيء من الابعاض بالفاعلية اصلا انه يجوز ان يكون ما بعد
الاول اراد بالمعلول الاول المعلول الاخير لانه اول بحسب
اعتبارنا للسلسلة فلو فرض كونه علة لكان علته اولى
بالعلية منه لما ذكرنا اي لو فرض كون ما بعد المعلول الاول ابدا
الى غير النهاية علة للسلسلة لم يكن لها لان علته اولى بذلك منه فان
قلت ما عدا المعلول الاول الى غير النهاية ليس له علة حتى يكون
اولى بالعلية منه قلت لو لم يكن له علة لزم استغناء الممكن عن
العلة لانه ممكن لما عرفت ويكون علته على قياس ما ذكرت
هو ما عدا المعلول الثاني الى غير النهاية وهكذا الى ما لا يتناهى
وانما يلزم ذلك اذا كان لها وجود مغاير لوجودات
الاجزاء فانه اذا لم يكن هناك الا وجودات الاجزاء كان
المحتاج الى العلة كل واحد من الاجزاء لا المجموع من حيث هو
مجموع والجواب ما حققته من قبل وهو انه لما كان كل واحد
ممكنا موجودا كان الاحاد باسرها ممكنات موجودة فلا بد
لها من علة موجودة كافية في ايجادها وهي لا يجوز ان يكون نفس

الاحاد كما عرفت واما قوله فان وجود كل واحد جزء مقوم
لوجودات الاجزاء فقد اعترض عليه بانه مناف لما مر في مباحث
الوجود من انه بسيط لا تركيب فيه وليس بشيء فان ذلك انما هو في
الوجود المطلق المشترك من افراده واذا اخذ افراد متعددة
منه معا فلا شك في كون ذلك المجموع مركبا من كل واحد من تلك
الافراد وكذا اعترض على قوله وهي في وجودها مفتقرة الى
كل واحد من الاجزاء بانا لا نسلم ان هناك موجودا خارجيا مغايرا
لكل واحد حتى يفتقر في وجوده الى وجود كل واحد وانما ذلك المغاير
في العقل لا غير والجواب ان مجموع الاحاد الموجودة اذا اخذ
بحيث لا يدخل فيه غيرها شيء منها ليس بمعدوم في الخارج والا
لكان عدمه بعدم جزء من اجزائه فيه وقد فرض انه لم يدخل فيه
غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود فهو موجود اذ لا واسطة
بين الموجود والمعدوم ولا شك ان هذا المجموع الموجود الخارجي
مغاير لكل واحد ومحتاج الى وجوده فيكون محتاجا الى مغاير فيكون
ممكنا بلا شبهة ويتم الكلام على ان هذا الافتقار مما لا يحتاج
اليه فيما حققناه وما ذكره المعترض من ان المغاير لكل واحد
موجود في العقل لا في الخارج فمبني على اعتبار الهيئة الاجتماعية
مع الاحاد على ما سلف في كلامه فتامل والله الموفق
من معلول بعينه اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير النهاية
اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة
متقدمة على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى بعدد متناه
واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى ما لا يتناهى اعتبرنا جملة
من علة اولى بعينه الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول هو
التي هي مبدا الجملة الاولى بعدد متناه فيحصل في كل واحدة
من هاتين الصورتين جملتان احدهما ناقصة على الاخرى بعدد

Margin notes: علة هو — ج

متناه   فلا توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي مح
لانه متوقف على ادراك ما لا نهاية له اما في زمان متناه او دفعة واما هي
مح   وايضا الخ انما يلزم من المجموع اى من لا متناهي العلل
او المعلولات ومن فصّل عدد متناه منها حتى يحصل جملتان اخ لا
ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون
المجموع محالا او لا يلزم من استحالة شيء من اجزائها فان المجموع قد ما
زاد وعدم مح وكل كل واحد من جزئيه ممكن في نفسه   بالحوادث
التي لا اول لها اى الامور المترتبة التي لا تجتمع في الوجود بل
تتعاقب فيه كالحوادث على مذهب الحكماء   والنفوس
الناطقة اى الامور الموجودة دفعة التي لا ترتب فيها كالنفوس
الناطقة اى الامور الموجودة والمجردة عن الابدان على
مذهبهم فقد انتفى في الاول قيد الاجتماع في الوجود وفي الثاني
قيد الترتب والحاصل ان برهان التطبيق عام في جميع صور
اللاتناهي دال على بطلانها باسرها وانتم قد اشترطتم في البطلان
قيدي الترتب والاجتماع فانتقض البرهان بالصور التي لم يوجدا
فيه   وتوهم كمن الانطباق ان توقف على ادراك الامور التي
بحسب فرض العقل فيفرض هيهنا الانطباق قد يقال فرض الانطباق
ان توقف على ادراك الامور التي لا تتناهى مفصلة لم يتمكن العقل
منه ايضا لاستحالة احاطة العقل بما لا يتناهى تفصيلا دفعة او في
زمان متناه وان توقف على ادراكها مجملة لم يعجز الوهم ايضا
فلا فائدة في التخصيص ويجاب بان العقل هو الذي يدرك الكليات
ويحكم عليها احكاما كلية منطبقة على جزئيات غير متناهية ولا يحتاج
في ذلك الى ملاحظة خصوصية كل جزئي منها واما الوهم فانه يدرك
معاني جزئية متعلقة بامور محسوسة فهو لا يدرك   الا انطباقا
جزئيا بين محسوسين فان كانت السلسلة امورا محسوسة فلا

توهم

فلا توهم الانطباق فيها الا بادراك تفاصيلها والوهم عاجز عنها و
ان كانت امورا معقولة او مركبة منها كان الوهم عاجزا عن ادراك
الانطباق بوجه اجزائها وفي قوله ولا يلتفت الى عجز الوهم عن
الانطباق   او قدرته نوع اشعار بتجويز توهم الانطباق فيل
والاولى ان يقال في تقرير الدليل الجملتان في حد انفسهما اما ان
تكون بحيث لو طبقتا انطبق لا تطبيقا او لا فعلى الاول كان الزائد
كالناقص وكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هف وعلى الثاني
انقطعت الناقصة قطعا لانها اذا كانت بحيث اذا طبقت
اجزاؤها من المبدا على الترتب لم تنطبق الى غير النهاية كان
في الزائد فرد لو اريد تطبيق فرد من الناقصة عليه لم يوجد ذلك
الفرد من الناقصة وهذه الملازمة ضرورية فتنقطع الناقصة
وهذا بالحقيقة هو معنى قول الشارح ان امكن انطباق المفروض
الخ   ولا نتصور التطبيق في اجزائها اصلا اى لا بحسب
الخارج ولا بحسب الذهن ضرورة ان الانطباق لا يتصور الا
في الموجود والحوادث المترتبة لا وجود لها معا في الخارج وهو
ظ ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى فيه معا فلئن قيل
تصورهما اجمالا كان الانطباق كما ذكرته في الفرض العقلي اجيب
بان ذلك كاف في تصور الانطباق لا في نفس الانطباق
بحسب نفس الامر ومنهم قال الحوادث المتعاقبة قد ضبطها
وجود خارجي في الجملة فليست امورا وهمية محضة حتى يكون
انقطاعها بانقطاع الوهم وذهابها باعتباره بخلاف مراتب
الاعداد التي ينتقض بها برهان التطبيق كتضعيف الواحد
الى غير النهاية وتضعيف الالف الى غير النهاية فانها وهمية
محضة تنقطع بانقطاع اعتبار الوهم   وغير المترتبة لا
يتصور فيها هذا بل اذا اريد التطبيق في غير المترتبة احتيج الى

ان نتصور كل واحد من احدى الجملتين مفصلا ثم يوجد بازائه
واحد واحد على التفصيل من الجملة الاخرى وذلك مما يعجز
عنه الوهم والعقل واستوضح ما ذكر بتوهم التطبيق بين
حبلين ممتدين على السواء فانه اذا طبق طرف احدهما
على الاخر كان ذلك كافيا في ان يقع بازائه كل جزء من الاول
جزء من الثاني وتوهم التطبيق بين اعداد الحصى اذ لا بد فيهما
من اعتبار تفاصيلها فعليك بالتامل الصادق والله الموفق
وقيل ان النفوس الناطقة التي اورد السائل النقض
بها اذا اخذت مضافة الى ازمنة حدوثها ترتب وتم البرهان
وكذا اذا اعتبر ان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف
على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن كان فيها ترتب بالطبع
فتم البرهان فيها ايضا والجواب عن الاول ان ترتبها بحسب
ترتب ازمنة حدوثها ليس بلازم اذ قد تحدث منها آحاد
في ازمنة مترتبة فلا يتصور التطبيق في الجميع بمجرد ترتب اجزاء
الزمان وايضا هي ماخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة
حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان
اخذت ذوات النفوس وحدها لم يكن مترتبة والجواب عن
الثاني ان نفس الاب بسبب تحريكها لها الا انها حركات مخصوصة
علة معدة لحصول مادة بدن نفس الابن الذي له مدخل في حدوث
نفس الابن فيترتب ح سلسلة في نفس الاب وتلك الحركات
ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعني
الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا بملاحظة
تفاصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الآحاد
المعدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها اذ انطباق آحاد ما
الموجودة مستلزم لانطباق آحادها المعدومة واللازم مح فكذا

جملة في زمان وجملة اخرى
اقل او اكثر في زمان اخر
وقد تحدث منها ح

اللزوم

اللزوم ولها ترتب طبعي كما ذكر او ترتب وضعي كما اذا
كانت الابعاد متناهية وفرض فيها خط غير متناه وقطع منه
ذراع مثلا ثم طبق الناقص على الزائد وكل واحد
منها علة باعتبار ومعلول باعتبار لا يقال ان المعلول الاخير
من آحاد السلسلة ولم يجتمع فيه الصفتان فلا يصح الكلية لانا
نقول الكلام فيما عداه وبه يتم المقصود ولذا في تسلسل
المعلولات يجتمع الصفتان فيما عدا العلة الاولى وبه يتم المقصود
ايضا لان كل علة لا ينطبق في مرتبتها على معلولها اذا
اعتبرنا ما عدا المعلول الاخير في تسلسل العلل كان كل واحد
من تلك السلسلة معلولا وعلة معا ففي باعتبار كون آحادها معلوله
سلسلة وباعتبار كونها عللا سلسلة اخرى فاذا طبق سلسلة
العلل سلسلة المعلولات لم يكن شيء من تلك العلل منطبقة
في مرتبتها على معلولها ليس في مرتبتها بل متاخر عنها بل ينطبق
كل علة الى معلول علتها وذلك المعلول هو نفس تلك العلة
المنطبقة عليه وانما تغايرا بحسب وصفي العلة وبهذا الاعتبار
يتصور الانطباق بينهما وكل علة من حيث اتصافها بالعلية منطبقة
على معلول علتها المتقدمة على تلك العلة وذلك المعلول بمرتبة و
كل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت
افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق
كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء
من افراد المعلولات واللازم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات
على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه بما تقدم من انه لا من تلك العلل منطبقة على معلولها
بل على معلول علتها وكيف لا يزيد سلسلة العلل بواحدة من
تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات قد زادت في هذه الجهة

بواحد وهو المعلول الاخير الذى لم ياخذه فى السلسلة لانه لم يجتمع فيه
الصفتان معا فلو لم يرد سلسلة العلل بواحدة فى ذلك الطرف لم
يكن المتضائفان متساويين فى العدد فيكون هناك معلولية بلا
علة مقابلها وهو بط بالضرورة واذا تاملت ما حققناه تبين
عندك اندفاع ما قيل من ان زيادة علة على جميع المعلولات
انما يلزم فى كل قطعة متناهية من السلسلة المذكورة واما فى الجملة
التى لا تتناهى   ولا لزم ارتفاع التقدم والتاخر اللازمين
للعلة والمعلول وكذلك الحكم فى جانب التنازل الى المعلولات
ينكشف حلة حاله بالمقايسة على سلسل العلل ويلزم هنا ازدياد
المعلولات بواحد من حيث وجوب التاخر فان كل معلول
لا ينطبق على علته بل على معلول المتاخر عنها وعن ذلك المعلول
ايضا فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول
الى اخر ما تقرر هناك   . تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة
المتسلسلة الى غير النهاية له موثر هذا الدليل بعينه هو الدليل
الاول بالحقيقة على الوجه الذى قرره الشارح هناك ولا اختلاف
الا بحسب العبارة تفصيلا واجمالا وبادنى تصرف فى المعنى
فظهر ان حمل الدليل الاول على الطريقة المخترعة كما اشير اليه
هناك هو الصواب ولما استوفينا الكلام فى تحقيق هذا الدليل
هناك استغنينا عن اعادته ههنا الا انه وقد ورد عليه نقض
لم يرد على العبارة الاولى وهو ان هذا الدليل ينتقض اجمالا
بجميع الموجودات واجبها وممكنها لجريانه فيها بعينه والجواب
ان الترديد فى سلسلة يكون كل واحد من احادها ممكنا فيحتاج
الى علة خارجة قطعا وما ذكرتم جملة يستغنى بعض احادها عن العلة
وهو كاف فى سائرها فلا ينتقض بها واعترض ايضا بان قوله والخارج
عن جملة الممكنات واجب مستدرك لان الدليل يتم فى الخارج

مطلقا واجبا كان او غيره   وبعبارة اخرى يعنى ان الاختلاف
بحسب العبارة دون حقيقة المعنى   يعرف بالتامل فيما
سبق وهو ان الواجب لا بد ان يكون علة لواحد منها فيكون
الواجب واقعا فى نظام سلسلة الاحاد فينقطع السلسلة به
اذ لا يجوز ان يكون وسطا او نقول ذلك الواجب لا بد ان يكون
علة لواحد من الاحاد ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد هو الاخير
او الاحاد المتوسطة والا لزم توارد موثرين على اثر واحد
بل وجب ان يكون ذلك الواحد مبدا السلسلة فينقطع به
السلسلة   وقد وجب به الجملة رد عليه بانه لم يجب به
الجملة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول
وحده والكلام فيما وجب الجملة بذاته فاندفع النظر
لانه اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة بجملة يكون المجموع
مسبوقا بعلة ان اريد بكل جملة كل جملة متناهية فنسلم كونها مسبوقة
بعلة ولا يلزم من ذلك ان يكون المجموع مسبوقا بعلة لانه جملة
غير متناهية وان اراد كل جملة مطلقا اى سواء كانت متناهية
او غير متناهية بالكلية ح وما ذكره من ان كل جملة معتبرة منها
يكون متاخرة عن واحدة منها انما يصح فى الجمل المتناهية دون
الكل فان الكل من حيث هو كل جملة وليست مسبوقة بعلة كيف
ولو كانت مسبوقة بعلة لم يكن جميع الاحاد لان تلك العلة خارجة
عنها مع انها من احاد السلسلة   وقيل عليه ان قوله
الكل واقع عن معلول الاول وبين واحد من العلل كلام غير
محصل دفع ذلك بان حاصل ما ذكره هو انه يجب ان يكون
ما بين المعلول الاول الى المعلول وبين اى واحد من علله
البعيدة عدد متناه والا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
وح يجب ان يكون الكل كذلك لانه لا يوجد بذلك الا واحد و

بلخصه ان ماعدا المعلول الاخير والواحدة من تلك العلل من
الجانب الاخر يجب ان يكون واقعا بينهما فيكون متناهيا و
الكل لا تزيد على هذا المتناهي الا بواحدين فيكون متناهيا و
انما حكم صاحب الاشراق باحتياج هذا البرهان الى الحدين
لان العقل لا يمكنه ان يعتبر في الجانب الاخر يجب ان يكون
واقعا بينهما فيكون متناهيا والكل لا تزيد على هذا المتناهي الا
بواحدين فيكون متناهيا وانما حكم صاحب الاشراق باحتياج
هذا البرهان الى الحدين لان العقل لا يمكنه ان يعتبر في الجانب
الاخر واحدا معينا كما اعتبر في هذا الجانب المعلول المعين
حتى يحكم بوقوع ما عدا هذين المعينين بينهما بل يلاحظ ذلك
الواحد مجملا فيجد نفاذا بين الطرفين الملحوظين فربما يوقف
لذلك في الحكم الاذهان التي هي لاحد من لها فلم يرد صاحب
البرهان بقوله اذا كان بين المعلول الاول وبين كل واحد
من علل المتسلسلة علل متناهية لزم ان يكون الكل متناهيا
ان الكل يجب تناهيه لوقوعه بين المعلول الاول وبين واحد
من علله كما توهم الشارح فاورد عليه الكل لا يتصور وقوعه
بين واحدين من احاده متناهية او غير متناهية ولم يرد
ايضا انه لما وجب ان يكون ما بين كل واحدين من الاحاد
على الترتيب متناهيا كان الكل متناهيا للعرض بانه ع
لانه اذا كان ما بين نقطة من النقطة المترتبة المفروضة ع
الخط اقل من ذراع لم يلزم ان يكون الكل اقل من ذراع
بل مراده ما بيناه لان المعلول الوجودي وجودي
لا شبهة في انه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي لاستحالة
ان يكون المعدوم موثرا في شيء موجد اله ويلزم من ذلك
انه اذا كان العلة الفاعلة عدمية كان المعلول ايضا عدميا

ان صح

وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلة
وجودية ايضا واما ان تاثير الوجودي في العدمي هل يجوز
ام لا ففيه نوع خفاء فان صح ان عدم العدم عين الوجود
وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلة لعدم المعلول لم يجز
ان يكون الوجودي علة فاعلة للعدمي والا لكان عدم
الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف
واذا ثبت انه يمتنع تاثير الوجودي في العدمي ثبت انه
اذا كان العلة وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه
اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية هذا
وقد قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا
ومثله ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود
لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي
لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي
علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد
وهو مح واما ان العلة اذا كانت عدمية وجب كون المعلول
المعلول عدميا فلانه يستحيل ان يصدر الوجودي عن العدمي
بالضرورة فان علة عدم الشيء المعلول عدم علة وجوده
قيل ان اللازم من ذلك ان يكون عدم العلة علة لعدم
المعلول مطلقا اذا كانت عدمية وجب ان يكون المعلول
عدميا لجواز ان يكون عدم غير عدم العلة علة لامر وجودي
او يكون عدم العلة علة لامر وجودي او يكون عدم العلة علة له
باعتبار غير اعتباره الذي اوجب به عدم المعلول فهذا
الدليل لم ينهض على تلك الدعوى الكلية فلا بد من دليل
اخر كما ذكرناه مع ان الاعدام قد يوجب الاستعدادات
هي كيفيات وجودية كعدم الحركة الى نصف المسافة فانه

معد للحكم على باقي المسافة لا يقال لعل ذلك العدم شرط اخر
لنقصان الاستعداد عن واهب الصور لا انه موجب
له لانا نقول فعلى هذا يكون موجبا لتمام العلة وصيرورة
الفاعل فاعلا بالفعل ليس شيء منهما موجودا خارجيا و
هو المراد بالوجودي ههنا لا زما لا ان يكون السلب جزءا
من مفهومه ولهذا صح الحكم بامتناع ان يصدر الوجودي عن
العدمي كما عرفه هذا المعترض والثاني بط قيل هذا
القدر كاف في اثبات المدعى لان الخصم اذا سلم انا اذا
فرضنا عدم العلة وقطعنا النظر عن غيره وجب المعلول
فقد ثبت المط فباقي المقدمات مستدرك وايضا للخصم
ان يقول جاز ان يكون عدم العلة لازما مساويا لعلة عدم
المعلول فلذلك لم يتخلف عدم المعلول عن فرضه لا يقال اذا
فرضنا عدم العلة وحده منفردا عن جميع ما عداه كان عدم
المعلول واجبا فكان هو العلة لانا نقول وجود الشيء منفردا
عن لازمه مح فجاز ان يلزمه مح على انا نقول لو كان عدم العلة
علة لعدم المعلول لزم توارد علل مستقلة على معلول شخصي فيما
اذا كانت العلة مركبة فان انتفاء هذه العلة بانتفاء هذا
الجزء غير انتفائها بانتفاء الجزء الاخر لجواز تحقق احدهما دون
صاحبه وكل من العدمين اذا تحقق وجب به عدم المعلول
لانا نقول لعل عدم المعلول يتعدد ويجب بتعدد عدم العلة
فلا توارد لانا نقول العدم المضاف الى المعلول الشخصي
لابد ان يكون شخصيا وايضا يلزم من كون عدم العلة المركبة
علة لعدم معلولها تخلف المعلول عن علته التامة اذا
ترتب اجزاء المركبة في الانعدام لا يقال علة عدم المعلول
هي عدم العلة وهو امر واحد في نفسه فلا يلزم توارد وتخلف لانا

نقول ان سلم ان اختلاف الاضافة لا يوجب تعددا
فلا شك ان عدم كل جزء من العلة يوجب عدم المعلول فيلزم
التوارد والتخلف بالنسبة الى عدم العلة لا الى عدم المعلول
ويمكن ان يجاب بان تقدم الجزء ليس علة تامة الا مع
ضميمة الاولية فعدم بعده ليس بعلة فلا توارد ولا تخلف
وفيه نظر لان عدم كل جزء مع ضميمة الاولية علة مستقلة فيلزم
توارد العلل المستقلة للمعلول الشخصي واقول قد استفرغ
المعترض ههنا مجهوده في تدقيق الكلام وبالغ فيما وسع
قدرته من النقض والابرام وقد سلف منا ما هو تحقيق
هذا المقام ويكشف الاستار عن وجه هذا المرام
ومع ذلك فلا باس بتنبيه يسير وهو ان العقل اذا لاحظ
عدم العلة وقطع النظر عما عداه سواء كان لازما له او
غير لازم جزم بعدم المعلول فلو لم يكن عدم المعلول مستندا
الى عدم العلة وحده لما امكنه ان يجزم به بمجرد ملاحظته
وقد سبق نظيره في كون الامكان علة للحاجة وهذا هو
المراد من قوله ولو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على
عدم العلة مع النظر عن ذلك الغير والثاني بط وكما ان عدم
العلة المركبة يتعدد بتعدد اجزائها بما ذكره من الدليل
كذلك عدم المعلول الشخصي المركب يتعدد بتعدد اجزائه
بما ذكره بعينه نعم اذا كان المعلول الشخصي بسيطا كان علة
واحدا شخصيا ايضا وكان تعدده باعتباره استناده
الى عدم الفاعل او عدم الغاية تعددا اعتباريا وليس في
ذلك ولا في انعدام المركب بعدم كل واحد من اجزائه توارد
لعلل مستقلة على معلول شخصي ولا تخلف لان هذه العلل لا
يمكن اجتماعها مستقلة ولا وجود بعضها عقيب بعض كما تحققت

ولا استحالة في ما مثل هذه العلل للواحد الشخصي ولم تقم عليها
برهان اصلا لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له اي لا يكون الواحد
الحقيقي مصدر الاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة
فانهم جوزوا ذلك وقالوا ان صفات الله تع الحقيقية زائدة
على ذاته وقائمة بها مع كونها صادرة عنه بان يكون نسبة
الفعل واقعة الى اخره مفهوم كون الشيء فاعلا غير مفهوم كونه
قابلا ضرورة انه بالاعتبار الاول وبالاعتبار الثاني مستفيد
فليس المراد من قوله مع اتحاد النسبة ان يكون القبول بعينها
نسبة الفعل لانه مستحيل بل المراد ما ذكره الشارح من ان
الفاعلية تكون عارضة لذات من جهة والقابلية ايضا تكون
عارضة لها من تلك الجهة بعينها الى ذات اخرى
معروضة للمعقولية والمقبولية بالقياس الى الاولى فان
الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص ان
اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه
وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه
فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا
بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد
ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا
نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه
فلا فرق ايضا وقد اجيب عنه ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون
مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون
القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء
من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
وامتناعه من تلك الجهة وهو ممتنع وبهذا التقدير اندفع الجواب

انه لم لا يجوز ان يكون لشيء بالقياس الى اخر نسبتان مختلفتان
من جهتين فيجب من جهة ولا يجب من جهة وذلك لان الكلام في
جهة واحدة ولذا يندفع ما قيل من ان اللازم للقبول هو الامكان
العام الذي لا ينافي الوجوب وذلك لما عرفت من ان الفعل
قد يوجب والقبول لا يوجب اصلا وهما متنافيان قطعا فلا
يستندان الى جهة واحدة وايضا حيثية القبول غير حيثية
الفعل الى اخره الكلام في الحيثيتين ههنا الكلام في حيثيتين
المصدريتين وقد عرفت حقيقة الحال هناك فقس عليها
المعلول على قسمين المعلول ان احتاج الى العلة في ذاته وماهيته وجب
ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة لانها لو كانت مساوية لماهية
العلة لزم احتياج نوعية المعلول الى نوعية العلة فيكون ماهية المعلول
محتاجة الى نفسها وانه محال واذا اختلف الماهيتان امتنع ان
يتساويا وان يكون احدهما اقوى من الاخرى لامتناع ذلك مع
الاختلاف في الماهية بل يجب اشتراكهما في الوجود والاختلاف
بالتقدم والتاخر وان احتاج المعلول الى العلة في تشخصه لا في نوعه
وماهيته جاز ان تتفقا في الماهية وان تختلفا فيها مثال الاول
كون النفس علة للحركة الاختيارية فان الحركة الاختيارية لما كانت
من حيث ماهيتها النوعية محتاجة الى علة تستند اليها وجب ان
يكون علتها مخالفة لها في الماهية ومثال الثاني كون هذه النار علة
لتلك النار قيل عليه ان النار يلطف المحل يلطفها بحيث يعده
الصورة النارية ومن واهب الصور فلت النار الاولى علة
فاعلة للنار الثانية والكلام فيها وايضا كون احدهما علة للاخرى
ينافي ما سيذكره بعد هذا بلا فصل من ان الشخص من العنصريات
لا يكون علة لشخص اخر منها والجواب عن الاول ان التمثيل انما
هو بحسب الظاهر كما يجعل القاسر فاعلا للحركة القاسرية بحسبه ايضا د

عن الثاني ان الشخص من العنصريات لا يجوز ان يكون علة
لشخص اخر منها من حيث ذاته ومهيته كما ذكره فيما بعد لكنه يجوز
ان يكون علة له من حيث تشخصه وخصوصيته وهو المراد ههنا
فلا منافاة بينهما ولو كانت هذه العلة للنوعية بالعرض رد
ذلك بانه لما كان وجود النوع في الخارج هو وجود الفرد الذي
هو معلول لهذه العلة وجب ان يكون هذه العلة للنوعية بالذات
كما كانت علة الفرد منها لذلك لاستحالة ان يصدر واحد عن شي
واحد بالذات وبالعرض والجواب ان الماهية النوعية ليست
متحدة في الوجود مع هذا الفرد المعلول فقط بل هي متعددة متحدة
مع كل فرد منها فان المتاصل في الوجود الخارجي هو الاشخاص
وهو منها بحذف بمحط مشخصاتها الماهية النوعية فوجود النوع
هو وجودات افراده لا وجود فرد منها وحده فلو كانت هذه
النار علة لتلك النار من حيث نوعيتها بالذات لكانت متساوية
النسبة الى تلك الوجودات فيكون هذه النار علة لوجود مهيتها
الذي هو وجودها فيكون الشي علة لنفسه فوجب ان
يكون هذه النار علة لتلك النار من خصوصها وتشخصها وانما
لزمها نوعية النار وليس عليها متعلقة بالنوعية اصالة والحاصل
ان فردا من افراد مهيته لا يجوز ان يكون علة بالاصالة لتلك
المهية والا لكان علة لنفسه وان جاز ان يكون علة لفرد اخر
منها اصالة ولها تبعا قيل والحاصل ان مانع العلة لا يجب ان
يكون علة وكذا مانع المعلول لا يجب ان يكون معلولا اي اذا
كان شي علة فاعلة والاخر وكان هناك شي ثالث مصاحب لذلك
الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر
بل لا يجوز ذلك الامتناع ان يكون شي واحد فاعلان في مرتبة واحدة
وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك

بل تعلقت بها على سبيل
التبع لا هي متعلقة به اصالة صح

المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت علتها لهما من جهة واحدة
هذا هو المراد ههنا واما المعنية الاصطلاحية في العلية او المعلولية
فقد مضى الكلام فيها وما يتعلق بها هذا وقد اعترض على قوله
فيما بعد يلزم ان يتسلسل الاشخاص الى غير النهاية بان هذا
انما يلزم ان لو كان الشخص من العنصريات يجب طبيعة
علية لشخص اخر منها حتى يجب ان يكون كل شخص منها علة
لشخص اخر لاشتمال على تلك الطبيعة اما اذا كان منها جاز
ان لا يكون مشخصه الاخر علة لشخص منها الا خلا فيها فلا تسلسل
وعلى قوله فانه ليس شخص من اشخاص العناصر اولى بان
يكون علة ذاتية لشخص اخر من غيره بان كلية هذا الحكم ممنوع
الا اذا كانت العلية بحسب الطبيعة وكذا الكلام في التكافؤ
وعلى قوله ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم
شخص اخر بان كلية الحكم انضاع والاستواء في المهية لا يفيد
ذلك والاستواء الناقص لا يوجب تعيينا ويمكن ان يعترض
على قوله لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما
على شخص اخر او متاخرا عنه وهو هو بانك ان اردت به
الامكان بحسب نفس الامر ممنوع وان اردت به الامكان
الذهني فهو مسلم لكنه لا يجديك نفعا لكونه اعم من الامكان بحسب
نفس الامر وقد تبين ان العلة الذاتية ان فسرت بما يكون
علة من حيث نوعيتها اعني ذاتها وماهيتها لم يجز ان يكون شخص
من العناصر علة لشخص اخر منها كما علم من كلام المعترض وكذا
ان فسرت بما يكون علة لنوعية المعلول اعني ذاته وماهيته
كما علم مما قررناه في امتناع كون فرد علة لوجود الطبيعة النوعية
بالاصالة ولها مبادئ اربعة فيجب ان نعلم ذلك برجوع الانسان الى
نفسه وتامله في افعاله الصادرة عنه باختياره وكيفية صدورها

عنه ثم اعترض بان الوجدان الجزئي لا يصح حكما كليا لجواز ان يكون حال
من غاب عنا بخلاف حالنا قو الاول التصور الجزئي للشيء
الملايم او المنافي من حيث انه ملايم او مناف اي يعتقد كونه ملائما
او منافيا اعتقادا مطابقا او غير مطابق يقينيا او غير يقيني ولا بد
ان يكون هذا الادراك جزئيا اي متعلقا بفعل جزئي من حيث هو
جزئي لينبعث عنه شوق متعلق بذلك الجزئي من حيث كذلك و
يترتب عليه ارادة متعلقة بخصوصه فيوجد بتحريك الاعضاء ذلك
الجزئي قو لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء فكذلك الشوق المنبعث عن ذلك الادراك الكلي و
الارادة التابعة لذلك الشوق نسبتها الى جميع الجزئيات على
السواء قو فلا يقع بها جزئي خاص منها وقد قيل لو كان المعتبر
في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من
حيث انه يمنع من وقوع الشركة متوقف على وجوده لانا قبل وجود
السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في
هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت
الزاما لا يكون الا كليا وانما نتصور هذا السواد من حيث تشخصه
المانع من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف
وجوده على مثل هذا التصور كان دورا قو لامتناع حصول
الامور الغير المتناهية اي لامتناع صدورها عنا بتصور واحد لان
الكلام في افعالنا فلا يرد ان النفوس الناطقة غير متناهية وهي
حاصلة فينبغي ان يقال لامتناع خروج جميع جزئيات الكلي الى الفعل
بحيث لا يبقى منه شيء بالقوة قو او نافعا اي وسيلة الى اللذيذ قو
مكروها او ضارا اي مولما او موصلا اليه قو وهي العزم الذي يجزم
بعد التردد في الفعل والترك ظاهر هذا الكلام يقتضي ان الارادة
يجب ان يكون مسبوقة بالتردد قطعا والظاهر انه اكثري وانها قد توجد

لا يسبق تردد قو ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وذلك ان الانسان يريد
تناول الادوية المرة بناء على اعتقاد نفعه بدفع المرض مع انه لا يشتهيه
بل يتنفر طبعه عنه وان المتقي يكره تناول اللذات المحرمة مع ان
طبعه يشتهيها ومن هنا يظهر ان الارادة والكراهة لا يجب كونهما
مسبوقتين بالشوق بل قد يترتبان على اعتقاد النفع والضر من غير
توسط شوق هناك فلا يكون الاربعة المذكورة مبادي لكل فعل اختياري
قو والحركة الاختيارية الى مكان فقد يتوهم ان الحركة على مسافة
يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع
انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها ويعلق
ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة
بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة
بتلك الحدود فيظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج
الى تصورات وارادات جزئية فاراد دفعه بتحقيق بانقله من
كلام الرئيس وهو ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف
على الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك بان المتحرك على مسافة يتخيلها
اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا
جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء
من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا
اخر وهكذا ولو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد
اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الذي وصل اليه [illegible]
وكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية
يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات
مستمرة استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك
استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها

ولا تقتضی کلتیهما هذا وقد اعترض علیه بان الانسان یجد من نفسه
فی کثیر من حرکاته الاختیاریة علی مسافة کنزهه مثلا انه یقصد نهایتها
ویتوجه الی تلک النهایة مع ذهوله عن الحدود الواقعة فی اثنائها
اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وایضا
فالذی یتوقف علیه الحرکة اما ان یکون تخیل کل واحد من الحدود
الذی یفرض فی المسافة او تخیل بعضها دون بعض والاول یقتضی
تصورا غیر متناهیة مرادات غیر متناهیة لان المسافة تنقسم الی غیر
النهایة وکل نصف من تلک الانصاف التی لا یتناهی شانه ذلک
لکونه کل عاقل یجد من نفسه عند الحرکة ان الامر لیس کذلک والثانی
یوجب جواز تحقق الحرکة علی کل المسافة من غیر قصد الی شیء من اجزائها
لانه اذا جاز ذلک فی بعض المسافة فلیجز فی کلها والا یلزم الترجیح
بلا مرجح وایضا لا یکون ح التخیلات والارادات متصلة کما زعم
وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحرکة اقول قد سبق اشارة
الی ذلک حال ان الموجود فی الخارج هو الحرکة بمعنی التوسط دون الحرکة
بمعنی قطع المسافة وسیاتی تحقیق ذلک وبیان ان الحرکة بمعنی
التوسط امر واحد شخصی من مبدا المسافة الی منتهاها فیکفی فیها
تخیل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحرکة علیها و لا
حاجة الی تخیل الحدود المفروضة علیها وتوجه القصد الیها بخصوصها
اذ لیس هناک حرکات متعددة بل حرکة واحدة جزئیة فلا یرد الحرکة
علی المسافة نقضا علی القاعدة القائلة ان کل فعل جزئی یحتاج
الی تصور وارادة جزئیین وما ذکره ذلک المتوهم مبنی علی وجود
الحرکة بمعنی القطع وکذا ما اجیب به عن توهمه وما اعترض به علی
الجواب ایضا فالکل ساقط وتلک القاعدة مستفادة ق‍ و‌ل ولشرط
فی صدق التاثیر علی المعادن الوضع القوة الجسمانیة لا توثر الا بمشارکة
الوضع قال الامام معنی هذا الکلام ان القوة الجسمانیة لا تظهر منها

اثرا الا فی محلها او فیما یجاور ذلک المجاور وتاثیرها فیما کان اقرب
الی محلها اسبق من تاثیرها فیما کان ابعد قال واذا حصل الخط
فالاعتماد فی اثباته علی التجربة ق‍ و‌ل اعنی الصور والاعراض المقارنة
للمادة النفس الناطقة وان لم یکن حالة فی المادة لکنها تفعل
بالالات مادیة فهی فی افعالها المتعلقة بالاتها کالصور والاعراض
فی اشتراط الوضع فان کان لها فعل بذاتها لم یشترط هناک وضع ق‍ و‌ل
لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فکذلک ما یصدر
عنها بعد قوامها یصدر بواسطة تلک یصدر المواد وقیل ان اراد
بوساطة المادة توقف الفعل علی المادة فی الجملة فذلک ظاهر لان
الفاعل هو الصورة مثلا متوقف علیها قطعا ولا یلزم من ذلک
اشتراط الوضع فی التاثیر وان اراد بها ان للمادة وضعها مدخلا
اخر فی تاثیرها فهو ممنوع فان المادی یتاثر عن المجرد لکون خصوصیة ذات
المجرد مقتضیة للتاثیر فلم لا یجوز ان یکون المادی بعد تحصله بالمادة
موثرا بخصوصیة ذاته فی المجرد فلا یکون للوضع مدخل فی تاثیره
وان کان حالا فی المادة مقارنا للوضع وای فرق بین التاثیر
والتاثر فی ذلک وایضا فان النفس الناطقة عما یرتسم فی
قواها المتخیلة والمتوهمة ان تنتقش بکلیات تلک الامور
الجزئیة والمرتسمة فی قواها وتحصل لها بواسطة تلک الادراکات
الجزئیة اعراض نفسانیة کالغضب والفرح وغیرهما مع ان النفس
واعراضها لا وضع لها وتلک الامور المرتسمة فی قواها مادیة
ذوات اوضاع لا یقال هذه معدات للنفس وکلامنا
فی الموثر لانا نقول اقل مراتبها الاعداد وهو تاثیر ایضا
فیکون بمشارکة من الوضع قد عرفت بطلان ترتبه علی ما رتبه
علیه ق‍ و‌ل ولذلک فان الشارح لا یستحسن الی اخره هذا اشارة
الی التجربة التی ذکرها الامام ویرد علیها انها تجربة ناقصة

رنه

من

غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية ودعوى الضرورة ههنا
غير مسموعة فقد ثبت انه لم يظهر بما ذكر ان الصور والاعراض
انما تفعل بمشاركة الوضع فيكون قوله التناهي معطوفا
على قوله الوضع الظ من هذا العطف توقف تأثير القوة
الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم
من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع كما مر مستلزم
للتناهي كما يدل عليه قوله لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية
تقوى على افعال غير متناهية ولعل المراد في المعطوف
الاستلزام اللازم للاشتراط اشار اولا الى ان
صدق التناهي اذا قلنا ان القوى الجسمانية متناهية بحسب
المدة والعدة والشدة اردنا انها متناهية مطلقا فلابد
ان يبين اولا ان تلك القوى توصف بالتناهي واللاتناهي
وان اتصافها بهما انما يكون بهذه الاعتبارات فقط ثم
يبرهن ثانيا على كونها متناهية بحسبها فيظهر انها متناهية مطلقا
واللاتناهي الخاص انما اعتبر هذا القيد لان التناهي بمعنى
سلب التناهي عما من شانه ان يكون المسلوب عنه من شانه التناهي لا
يختص بالكميات بل يوصف بها المجردات ايضا فان كل
مجرد مسلوب عنه التناهي في المقدار ويلحقان الكم لذاته
ويلحقان كل ما له كمية حتى ان النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية الاولية للكم بالذات يلحقانه بلا واسطة ويلحقان
شيئين اخرين بواسطته احدهما ما له كمية والثاني ما يتعلق
به شيء ذو كمية من التناهي واللاتناهي ما يلحق الكم المتصل
هذا شروع في بيان وجوه عروضها للكم بالذات ليظهر به وجوه
عروضها لما عداه من القوى المؤثرة وغيرها ومحصل ما ذكره انهما
اما ان يعرضا للكم المتصل فهو تناهي المقدار ولا تناهيه فان

كان

كان المتصل غير قار يسمى ذلك العارض التناهي واللاتناهي
بحسب المدة ثم ان الكم المتصل قد يعتبر لا تناهيه بوجه اخر وهو
ان يعتبر انتقاضه بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه
ان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة مرات الانفصال
لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة
لانهاية المقدار بالجر بدل من قوله لانهاية في الازدياد
او بالنصب على تقدير اعني وكذا الحال في قوله لانهاية للاعداد
والشيء الذي له مقدار كالجسم عبارة المص في شرح الاشارات
هكذا والشيء الذي له مقدار كالجسم او العدد كالعلل فعرض
النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به
شيء ذو مقدار او عدد كالقوى الخ فقد سقط فيما نقل
شيء من العلم لان قوله تعرض النهاية واللانهاية فيه
ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به يكون فيه بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال الخ بيان لحال القوى
وان وصفها بالتناهي واللاتناهي متصور بالوجوه الثلاثة
المذكورة في الكم بالذات وحاصله ان وصف القوى بها
بحسب عدد اعمالها ظاهر واما وصفها بها بحسب مقدار
عملها فلانه اما ان يعتبر فيه وحدة العمل في زمان في غاية
القصر بل في آن فالقوة غير متناهية في الشدة والا كانت
متناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اشد واما
ان يعتبر وحدة العمل بل يعتبر زمانه فقط فان عملت القوة
في زمان غير متناه سواء عملت فيه عملا واحدا او اعمالا
متوالية كانت القوة غير متناهية وان عملت في زمان متناه
كانت متناهية وكلما كان الزمان اطول كانت القوة اقوى
واعترض على ذلك بان عمل القوة اذا كان واقعا في زمان

بل في آن كما ذكرتم في اللاتناهي بحسب الشدة لم يكن للعمل بكثة
بحسب الزمان فكيف يوصف بحسبه باللانهاية المخصوصة
بالكميات واجيب عنه بان ذلك باعتبار عدد مرات الاتصال
في الزمان كما اشير اليه واعترض ايضا فانا اذا فرضنا حركة قوة
بانه ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في
ساعتين يلزم على ما ذكر ان يكون القوة الاولى اقوى لان وحدة
العمل غير معتبرة ههنا وزمان عمل الاولى اطول فالصواب
ان يقال اذا قلنا القوة متناهية او غير متناهية فان اردنا
ان اعداد آثارها متناه او غير متناه فذلك هو الاختلاف بالعدة
وان اردنا ان زمان آثارها ان زمان آثارها متناه او غير
متناه فان اردنا تناهي الزمان ولا تناهيه في الزيادة والكثرة
فهو الاختلاف بالشدة ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهي في الشدة لا في زمان والا لكان الواقع في نصفه اشد
مما لا يتناهى في الشدة فقيل انما يلزم ذلك ان لو امكن بحسب
نفس الامر لذلك المتحرك او لغيره ان تقطع تلك المسافة بعينها
في نصف ذلك الزمان وهو ممنوع واما امكان الفرض فلا يجدي
نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر فلان
الجسم لا يكون الا متناهيا في المقدار هذه المقدمة انما يحتاج اليها
في القسم الثاني اعني الحركة الطبيعية كما ستعرف ولا حاجة اليها
ههنا اعني الحركة القسرية لا يقال لو كان الجسم غير متناه في
المقدار لم يكن قابلا للتحريك فلا يتمشى هذا البرهان لانا نقول
ذلك في الحركة الكلية وان سلم انه لا يقبل الحركة اصلا فلا يضر
ولا ينفع لان القوة القاسرة ح لا تقوى على تحريكه ولا يلزم منه ان
لا تقوى وان تقوى على تحريك جسم آخر متناهي المقدار حركة غير متناهية
ووجود الجسم المتناهي في المقدار معلوم بالضرورة فلا توقف على

تناهي الابعاد فيه فيكون تلك المقدمة مستدركة في البيان قطعا
فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول الخ اعترض عليه صاحب
الملوحات ان القوة القاسرة اذا كانت غير متناهية لا تظهر
عندها زيادة ممانعة الكبير على ممانعة الصغير ولا يؤثر تلك الزيادة
في مثل تلك القوة وجوابه ان زيادة المعاوقة في الكبير وان
كانت قليلة لا بد ان يكون موجبة للتفاوت في الحركة مع المعاوقة
التي هي تلك الزيادة كما لا يخفى وانه بط بديهة واورد
على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة هذا اعتراض
مشهور فيما بينهم وتحريره ان بداهة العقل يحكم بوقوع تفاوت
بين الحركتين المفروضتين واما ان ذلك التفاوت يجب ان
يزيادة حركة الصغير على حركة الكبير في الجانب الآخر المقابل
للمبتداء المفروض حتى يلزم انقطاع حركة الكبير في ذلك الجانب
فلا اذ يجوز ان يكون حركة الاصغر اسرع من حركة الاكبر ويمتد ان
هكذا الى غير النهاية كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة
فلك الثوابت مع انهما غير متناهيتين عندهم فالمراد بالتفاوت
بحسب الشدة هو بحسب السرعة والبطوء لان اللاتناهي
بحسب الشدة لا يتصور اراد به ان البرهان المذكور انما
اقيم على امتناع اللاتناهي بحسب المدة او العدة لان امتناع
اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر ولم يرد به انه لا يجوز التفاوت
بين الحركتين المفروضتين بحسب الشدة لانه ح حتى يعترض
عليه بان الحج هو اللاتناهي بحسب الشدة مثلا لا التفاوت
بحسبهما وليس يلزم من استحالة الاول استحالة الثاني لجواز
ان يكون كل حركة من حركات الجسم الصغير اسد مما يقابلها من
حركات الجسم الكبير ولا يكون شيء من حركات الكبير اسد غير
متناهية في الشدة ثم يكون حركاته متفاوتة بحسب الشدة الى غير

النهاية وسنهايون بعيد لانا اخذ القوة بحسب الاعتبارين
لاتنافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث قيل هذه مناقشة
لا تضر المعلل لانه ان وقع الاعتبار الثالث على تقدير احد الاعتبارين
والاعتبار الثالث صح لما ذكره فالتقدير صح جبعته حق وهو المدعى
وان لم تقع سقط السؤال وليس بشي اذ لم ترد بالاعتبار الثالث
اللاتناهي بحسب الشدة ليتجه ما ذكره بل اراد التفاوت بحسب
الشدة ومن المعلوم انه يجوز ان يكون القوة غير متناهية بحسب
المدة ويكون تحريكها لاحد الجسمين لحركة اسرع من حركة الاخر مع
امتداد هما الى غير النهاية وكذا الحال في اللاتناهي بحسب العدة
والجواب الصحيح ان تقال التفاوت بحسب الشدة يستدعي
التفاوت بحسب العدة والمدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت
بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا
او لا فعلى الاول يقع التفاوت العدة لان الاسرع يكون عدد
حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة وتوضيحه
ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة والعدة واللازم منه
ان تفاوت الحركات المقابل للمبداء المفروض في المدة او
العدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة
جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسما اخر في زمان غير متناه
وفرضنا انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون
زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر
يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوي التحريكين
فان قلت للمعترض ان لا نم كون هذا الزمان اطول ليلزم الخلف
اذ يجوز ان يتساويا وذلك لان المفروض كون القوة غير متناهية
في المدة فاذا فرض تساوي التحريكين وكون احد الجسمين اصغر
فاقل معاوقة وجب ان يقع بين الحركتين تفاوت فيجاز ان يكون

التفاوت في السرعة فقط دون المدة نعم يلزم ان يكون ح عدد
حركات الاصغر اكثر ولا محذور فيه ههنا لجواز ان لا يكون
عدد حركات الاكبر غير متناهية ليلزم الخلف فالاعتراض باق
بحاله قلت اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزيت
تلك اي الاجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء
تلك المدة غير متناهية العدد مع ان اجزاء حركة الاصغر يلزم
ان يكون اكثر فالمحذور لازم اما من جهة المدة او من جهة
العدة وكذا اذا قيل لو كان القوة غير متناهية في العدة و
فرضنا تحريكها لجسم اخر حركات غير متناهية العدد فاذا حركت
جسما اخر اصغر منه بذلك التحريك وجب ان يكون عدد حركاته
اكثر من عدد حركات الاكبر كان الخلف لازما ولم يرد ان يقال
جاز ان يساويه في عدد الحركات ويتفاوتا بان يكون حركة الاصغر
اسرع او اطول زمانا لان كل واحدة من زيادة السرعة واطولية
الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فتامل وهو ان يقول
ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ويقرب من
هذا الاعتراض ما قد قيل انا لا نم في الفرض المذكور انقطاع
الاول وانما يلزم انقطاعه ان لو خرجت حركات تلك القوة
الى الفعل بكلها لكنه ممنوع اذ من الجائز ان تتحرك الاصغر
دائما فاي حركة فرضت له يعقبها حركة اخرى مع ان في القوة
المتحركة ان تحرك بحركة ازيد من حركة الاخر ويكون كل واحد من
الزائد والناقص غير متناه كمعلومات الله ومقدوراته
نوقع التفاوت في القوة عليها قبل عليه لم قلتم ان هذا التفاوت
مح ومن المعلوم ان ذلك انما اللازم من تفاوت الحركات اعني تناهي
ما فرض غير متناه لا يلزم من هذا التفاوت فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر

ق

عدد ح

ع

ولقائل ان يقول انهم انما يستدلون على تفاوت قوة
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال
وح يعود الاشكال قال بعض الفضلاء وهذا سهو وقع
من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة
على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور
عائقة عن التحريك القسري وكلما كانت القوة اقوى على تحريكه
اضعف بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك
الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهى استدللنا
بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهمه
قيل لما كانت لا نهاية الحوادث في الجملة التي تلي الماضي
قيل هذا الكلام لا يجدي نفعا لان السؤال الوارد على دليل
تناهي الحوادث وهو انه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من
الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان
يكون مقتضيا لتناهيها وارد على دليل تناهي القوة والذي
الذي دل عليه هذا الكلام لا يدفعه فكان كلاما اجنبيا
لا جوابا عن السؤال ومنهم من قال في تقريره ما حاصله ان
يقال ان غير المتناهي الذي يتعاقب لا يقبل الزيادة والنقصان
في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات
الا انه قابل لهما في الوهم بحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه
في الجملة التي هو غير متناه فيه ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج
واما في الجانب الذي هو متناه فليس بممتنع في الوهم ولما قالوا الحوادث
الماضية المتعاقبة لو كانت غير متناهية كان غير المتناهي قابلا
للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو مح رد
عليهم بانا نعلم ان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في الخارج
فهو ممنوع اذ ليس مجموعه موجودا في الخارج في وقت من الاوقات

الكاتب

وان

وان اراد انه يقبلهما بحسب نفس الامر في الوهم فلا نم استحالته وانما يكون مستحيلا
اذا كان قبوله لهما في الجانب الذي هو غير متناه فيه وليس كذلك فان
لا تناهي الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي
الحال ولا يشك ان هذا الرد لا يتجه على ما ذكر من دليل تناهي القوة لان
قبول الازدياد هنا انما هو في الجانب الذي لا يتناهى كما تقرر واتضح
وان كان بحسب الوهم قال ولما كانت القطعيات امورا محسوسة وحكم
الوهم في المحسوسات صادق جاز ان تكون المقدمات المستعملة فيها وهمية
كما في تناهي الابعاد ونفي الجزء ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الحركات
الصادرة عن القوة القسرية لا نهاية لها في الجهة التي تلي الماضي ويرد ان
ما ذكرتم يدل على استحالة التحريك من مبدأ معين الى غير النهاية ولا يلزم منها
استحالة التحريك بغير نهاية مطلقا لجواز ان لا يكون للتحريك القسري من
القوة الجسمانية بداية كما في حركات الافلاك عندهم فيكون ازدياد
الحركات القسرية في الجهة الاخرى كما في الحوادث فلا يلزم خلف
على ما ذكرتم واجيب عن ذلك بان الكلام فيما له مبدأ
لتطبيق الحركتين من المبدأ ليظهر التفاوت في الجانب الاخر فكذلك
هنا نفرض التطبيق بينهما من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت
في الجانب الاخر ويلزم الخلف وايضا نعلم بالضرورة ان ما كان في
قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها فان في قوته عكس ذلك
اي قطعها من اخرها الى اولها والذي في قوته الحركة التي لا ابتداء
لها الى حد معين كان في قوته الحركة من ذلك الحد المعين الى لا نهاية له
لكن اللازم باطل بالبيان السابق فيبطل الملزوم ايضا ولقائل
ان يقول اذا تمسكوا في تناهي القوة الجسمانية بالتطبيق بين الحركتين
على ما زعمه هذا المجيب مع ان اجزاءهما لا توجد دفعة لزمهم تناهي الحوادث
بالتطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار فلك الثوابت
من جانب الى ان يظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انهما غير متناهيين في الماضي على زعمهم

واما الثاني وهو كون القوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية
اعلم ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في الجسم لا معاوقة فيه فينقسم بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة
في الاجسام الفلكية لكن التحريك بالطبع الذي تقابل التحريك بالقسر اعم من
ذلك لانه يتناول التحريك الصادر عن النفس النباتية والحيوانية مع ان
اجسام النباتات والحيوانات مختلفة مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات
بعضها لطبائعها وايضا الحركة الكلية النفوس مما لا تنقسم بانقسام محالها
فهذا البرهان قاصر عما هو المدعى اللهم الا ان تخص بالقوة التي وصفناها
وح يندفع عنه بعض ما يرد عليه وهو انا لا نم ان كل قوة جسمانية تنقسم
بانقسام محالها لجواز ان لا تكون سارية في محالها واما لان الغير يعلم
صورة المحل لشرط صغره سلمنا لكن لا نم ان المحرك الصغر لو انفرد كان
له ان يحرك بعض الجسم كلها اي في جميع الصور لجواز ان يكون انضمام الجزء
الاخر شرطا لتحريكه وايضا لا يلزم من بطلان تحريكه من مبدا ما الى غير
النهاية بطلان قوته على التحريك الذي لا يتناهى لجواز ان يحرك تحريكا غير
متناه لا مبدا له ولا نهاية ولا نم انه اذا فرض تحريكه وتحريك بعضه من
مبدا معين الى غير النهاية يلزم الانقطاع لم لا يجوز ان يوجد من كل منهما
ض حركة من غير انقطاع مع ان في قوة الكبر ان تحرك اكثر على ان الدليل منقوض
بدورات المعدل ودورات فلك البروج من اليوم الى جانب المبدا
فان الاول ازيد من الثانية مع انهما غير متناهيين عندهم لان قوة
م الجسم اكبر من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى انقسام القوة الجسمانية بانقسام
محالها على التناسب اعني ان تكون نسبة القوة الى القوة في المقادير
كنسبة المحل الى المحل في المبدا وليس لزيادة الجسم في المقدار اثر
في منع التحريك يعني ان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي تحريكا ولا منعه
بل ذلك انما يكون للقوة فمحله فان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي الا
مكانا فنسبته الى جميع الامكنة من حيث الجسمية على السوية فلا يقتضي

ولا

ه حركة ولا منعا منها لان الحركة يقتضي ترك بعض الامكنة والتوجه الى بعضها وحقيقة
انصفات السكون اختيار لبعضها مع تساوي نسبتها اليه وكلاهما ترجيح بلا مرجح
فاذن كبر الجسم وصغره اذا فرضا خاليين عن القوة العادمة كانا متساويين
في قبول التحريك ولم يكن لزيادة مقدار الجسم في الحجم اثر في منع التحريك فلا يختلف
ف التحريكان في قبول الحركة بل يختلف المحركان بالازدياد والنقصان بحسب التفاوت
في الحركتين فيلزم التخلف ولو كان لزيادة مقدار الجسم مدخل في منع التحريك فقد
يكون نسبة التحريكين كنسبة الحركتين اي يكون نسبة منع الاكبر الى منع الاصغر كنسبة قوة
الاكبر الى قوة الاصغر فيكون قابلية الاكبر للتحريك اقل من قابلية الاصغر
بسبب التفاوت في المحركين بالتفاوت في الحركتين فلا يلزم التفاوت في الحركتين
فلا يلزم التخلف وكانت زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر
على نسبة متناهية وذلك لان نسبة الحركتين على قدر نسبة القوتين لان التفاوت
في الحركتين ههنا اي في الطبيعية بحسب الفواعل دون القوابل على عكس التفاوت
بينهما هناك اي في القسرية لان الفاعل فيهما واحد والتفاوت في القابل فقط
وهي اعني نسبة القوتين على قدر نسبة الجسمين في المقدار كما مر ولا شك ان نسبة
مقداري الجسمين نسبة متناهية لتناهي الابعاد اي المحل الذي يحتاج
في وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال المقوم له فيرد عليه ان احتياج
الشيء في وجوده الى ما يحل فيه يبطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج
لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من
جملتها حلول شيء آخر فيها وهذا امر ضروري لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق
الحال وطبيعة المتاخر عن المحل هو الحال المعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول
ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المعين فيقبل وجود المعين لا وجود
للطبيعة فلا يتصور كونها جزء العلة الفاعلية لوجود خارجي كما زعموا والجواب
انهم قالوا ان الحال في شيء قد يكون محتاجا في وجوده الى محل فيكون عرضا بالنسبة الى
المحل المقوم بدونه ولا كلام فيه وقد لا يكون محتاجا الى محله في وجوده بل يكون
ملزوما من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن

الهيولى وتحتاج اليها بقبول الاتصال والانفصال اللازم فلا بد له من ان يكون لها
بمثل هذا اى لا يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لها علة ولما اعترض عليهم
بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها فكيف تكون علة او جزء علة
المحل وشريكا لها علة اجابوا بانها اذا زالت عنها تخلفها صورة اخرى تخلف
وعلة وجود الهيولى هى مطلق الصورة المستمرة بتعاقب افرادها فمن قال منهم بوجود
الطبايع فى الخارج فلا اشكال عليه على مذهبه ومن لم يقل بذلك وادعى
ان ليس فى الخارج الا المتشخصات زعم ان شريك العلة هو واحد من الصور
المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى فى تقومها بسقف قائم بدعائم
متعاقبة فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة فى عوارضها المتشخصة الى
الهيولى فلا يتصور حينئذ كون الصورة المتشخصة المتعاقبة علة لها سواء كانت بعينها
او غير بعينها قلت انهم ارادوا بالعوارض المتشخصة هنا العوارض اللازمة
لتشخصها التى اذا زالت لم يبق ذلك التشخص بعينه لا العوارض التى يستفاد منها
تشخصها كما يوهمه العبارة ولذلك عدوا فى العوارض المتشخصة امورا ليس
لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهى والشكل المطلقين وغيرهما من
العوارض اللازمة للاشخاص والمادة بالنسبة الى المركب اعم ان مادة
المركب اعنى الجزء المادى له قد يكون متقومة بالحال فيها كالهيولى المتقومة بالصورة
الجسمية الحالة فيها وقد لا يكون متقومة كالعناصر الممتزجة الحالة فيها صورة المركبات
فالمادة بمعنى الجزء المادى اعم من المحل المتقوم بالحال فتامل توجيه الجواب
ان تقول القبول المطلق لم يتخلف يريد ان امكان حصول الحال فى المادة
مستمر ابدا لا يتخلف اصلا انما المتخلف الذى يوجد ويعدم ذات استعداده
بالقرب والبعد من الاستعدادات المنضمة الى ذلك الامكان المستفادة
من الامور الحالة فيها كما قرره لان الواحد ان استغنت بتقوم المادة
استغنت المادة عن غيرها المقصود منها انه لا يمتنع دفعة واحدة صور ثان
متقومتان بمادة واحدة الا انهما لا يتعاقبان عليها وما ذكره وان
يدل المقصود فلا يتجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون لمادة واحدة معان

انما لحقها مع معانى الوجود كما فى الصور النوعية بعينها لان هذا الجواز انما هو فى
التعاقب دون الاجتماع وهى علة لمهيتها ومعناها لعلية الفاعل علية
يعنى ان مهيتها من حيث انها معقولة علة لفاعلية الفاعل يعنى علة
اى بسببها صار فاعلا على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة
للمعلول الذى صدر عنه فان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول
رد على ذلك بانهم يقولون غاية الجواد اى الذى لا يفعل لغيره ذاته وهى لا تترتب
على وجود المعلول وجوابه انهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله
جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذى يفعل لغاية يكون غير تام من جهتين
الاولى من حيث انه يقصد فى وجود تلك الغاية فانه لا بد ان يكون
وجودها اولى به والبتة والا لم يكن غاية اصلا فيكون مستكملا بذلك
الوجود ومستفيدا منه كمالا لولاه والثانى من حيث انه يتم بمهية تلك
الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا فى فاعليته ولما كان الله سبحانه
تاما بذاته ولا يتطرق اليه نقصان اصلا فاذن لا غاية لفعله بل علة
ذاته هذا ما ذكره ومن ذلك يظهر ان قولهم انه غاية لا لغاية غيره
او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات
معناه فى الحقيقة نفى الغاية عن فعله والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية
الفاعل الذى يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليه الغاية
لا لانها غاية حقيقة لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار مبادى
منها ان فان الارادة المتعلقة بشىء من انها توجه الى ذلك الشىء يسمى
قصدا ومن حيث انها ايثار له من سائر الاشياء يسمى اختيارا لها
مبادى اربعة كما ذكرنا اولها الحركة الملائمة على نحو جزئى وثانيها الشوق
المنبعث عن ذلك التصور وثالثها الارادة المنبعثة عن ذلك
الشوق ورابعها التحريك الصادر من القوة المنبثة فى العضلات التى
هى مبدا قريب للحركة فاذا ارتسم بالتخيل او التعقل صورة فى النفس
اشارة الى تصور الغاية والغاية قد يكون جزئية متخيلة وقد يكون كلية

متعقلة وادراك الغاية على وجه جزئي وكلي من بينه تصور العقل من حيث انه
ملائم فلا يلزم ان تكون المبادي للافعال الاختيارية خمسة فاذا كانت
غايتها متخيلة لم تكن الحركة باطلة وذلك لان الوصول الى المنتهى من لوازم وجود
الحركة الموصلة اليه فتكون غاية القوة المحركة على تقدير الايجاد حاصلة ابدا فلا تكون
الحركة باطلة اصلا فان كانت غاية للشوقية بحسب التخيل دون الفكر
يعني ان غاية الحركة اذا كانت غاية للشوقية فاما ان تكون غاية لها اي للشوقية
بحسب التخيل اي تكون متصورة على وجه جزئي تخيلي فيسمى ذلك الفعل عبثا
واما ان تكون غاية لها بحسب الفكر اي كانت متصورة على وجه كلي
عقلي ويسمى ذلك الفعل جزافا هذا اي تقسيم الفعل الى القسمين المذكورين
بالقياس الى الغاية على تقدير الايجاد وغاية الحركة والشوقية زائد على ما في المتن
اذ لم يتعرض فيه الا للقسمة على تقدير عدم الايجاد وهو تمهيد لما يشير اليه
من ان بعض ما ذكره مخالف لما في الكتاب وهو تعريض بان العبث في الجزاف حيث
جعل العبث من اقسام الفعل على تقدير ايجاد الغاية وجعل الجزاف
من اقسامه على تقدير عدم الايجاد وقد جعلا في المتن قسما واحدا لعدم
العطف بينهما بالواو دون او كما في سائر الاقسام وجعلا من اقسام الفعل
على تقدير عدم الايجاد وهو ظ اعلم ان المذكور في المباحث المشرقية
والملخص موافق لما في المتن ومن ثمة قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكر
فلا نزاع معه اذ لكل ان يصطلح على ما شاء وان اراد نقل اصطلاح
اخرين فالامام اعرف منه فلا وجه لجزمه بصحة قوله دون غيره وقد
ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا
لكن الامام سماه في هذا الكتاب عبثا ايضا او التخيل مع طبيعة
او مزاج الاول كالتنفس والثاني كحركات المريض واما العادة فكاللعب
باللحية مثلا فقد انتهوا الحركات الاسطقسية الطبيعية اي الصادرة
عن قوة لا شعور لها بما يصدر عنها اذ المراد بالطبيعة ههنا
اذا وقعت في الارض لكرة اي وقعت في موضع طبيعي واحد من الارض

المخالصة

المخالصة عن موانع الانبعاث لا امتناع ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع يعني لو كان حركات الارض مع انا عن مواضعها الطبيعية مستندة اليها لكان
المطلوب بالطبع وهو الموضع الطبيعي مهروبا عنه بالطبع وايضا مطلوبها الحركة الى
المركز فلا يتحرك عن المركز الا بالقسر فتكون تلك الحركات من قوة في الجسم
ولا شك ان القوة المسكنة غير شاعرة بهذه الحركات فهذه حركات اسطقسية صادرة
عن قوة طبيعية كما عرفت ثم لم لا يجوز ان يكون في تلك الارض هذا شروع
في بيان الغاية المترتبة على تلك الحركات الاسطقسية المستندة الى تحريك تلك القوة المسكنة
في الجسم بل لان القوة الموجودة في الجسم اذا ذات ذلك الجزء من الارض تلك الي صيّره
قيل عليه ان المصنف جوز ان يكون هناك اجزاء مختلطة مختلفة الصور كما قوله
بعض الاطباء في المني من ان فيه اجزاء عظمية وعصبية ولحمية وغيرها مختلطة ثم ان
القوة المصورة التي في المني تجمع كل جنس الى جنسه ليحصل ذلك العضو المخصوص
والحاصل لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف اي اختلاف الاجزاء في المهية
مستندا الى اختلاف الفواعل المفارقة بمعدات متباينة او الى اجتماعات مخصوصة
من تلك الفواعل لا الى القوة الموجودة في الجسم على ما يراه المشاؤون ولا الى النوع
على ما يراه الاشراقيون ولا يرد هذا السوال على الشق الثاني ايضا
لزم الشيخ وهو ان يكون كل خاصة مسبوقة باخرى الى غير النهاية وهو محال
سواء كانت الخاصات مجتمعة في الوجود او متعاقبة وذلك لان تحريك القوة
المسكنة في الجسم انما يكون بعد وقوعها في الارض تحركها الى تلك الصورة
اي بعد بها منها وبعد لها لقبولها فتكون صدور ذلك الفعل اي الافادة
الاختلاف في القبول والتحريك نحو الصورة عنها اي عن القوة الموجودة في
الجسم دائما او اكثريا والحاصل ان القوة الموجودة في الجسم تحرك الاجزاء
الارضية ليفيدها استعداد البرء والشعير بهذه الافادة غاية لتلك
الحركة فتنادي اليه الطبيعة اي القوة المدبرة فلا شعور للبدن الحيواني
بل النباتي فان طبايع النباتات متنادية الى افعال فيها دلها بل الردية
بعض الفعل كما كانت القوة الحيوانية تؤدي الى افعال متخالفة بل متضادة لها غايات

يتفاوت الى انضمام الروية ليتعين بها بعض تلك الافعال في الصدور عنها لا لترتب
على افعالها غاياتها وتحقيق المقام ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى ذلك
الامر غاية له فان كان لذلك الامر دخل في اقدام الفاعل على الفعل يسمى ايضا غرضا
بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالقياس الى الفعل والعلة الغائية محتاجة الى الروية
دون الغاية اذ قد تثبت بدون الروية كما تثبت معها ايضا وقد تحصل الغاية مباينة
للعلة الغائية فيقال ما ترتب على الفعل ترتبا ذاتيا ان كان حاملا للفاعل على الاقدام
على الفعل كان علة غائية وغرضا بالاعتبارين والا كان غاية ولا بد في الاول
من روية الفاعل وشعوره واما في الثاني فقد لا يكون للفاعل شعور كما في الحركات
الطبيعية وقد يكون كما في المبدا الاول جل وعلا فان افعاله تعالى ليست معللة
بالاغراض عند الاشاعرة والحكماء بل لها غايات وفوائد وحكم ومصالح لا تحصى
وثبوت الغاية لا يستلزم استكمال الفاعل كما يستلزمه ثبوت العلة الغائية على ما م
وبه يندفع ما توهم من ان الفاعل اذا لم يكن لغرض الاحسان لم يستحق المدح والحمد عليه
فلو كان الباري سبحانه وتعالى فاعلا لا لغرض الاحسان لم يكن مستحقا للتحميد وكان
ما تصفا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وما ورد من الايات الدالة على تعليل افعاله
مع حمول علية على اثبات الغاية حماس الادلة وعن الثاني بانا لا نم
ان كل ما يتادى اليه الطبيعة دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية رد عليهم بان ذلك
الفاعل لم يدع صدق هذه القضية في نفسها حتى تمنع بل ادعى لزومها للمقدمة
التي استعملها في دليله وهي ان تادي الاسباب الى مسبباتها دائما او اكثريا
يقتضي ان يكون التادي اليه غاية ذاتية لتلك الاسباب فان هذه المقدمة
مع قولك يمكن صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية و
ح يكون مع صدق هذه القضية في نفسها غير مسموع والجواب ان اثبات الغاية
للقوة الارسطقسية الطبيعية لا يتوقف على تلك المقدمة الكلية الظاهرة الفساد
بلوازم الغايات الذاتية كما ذكر بل يكفي لذلك ان السبب اذا كان له تادي دائمي
او اكثري الى مسبب كان له هناك غاية ذاتية فيحمل قوله وهو المراد بالغاية
على ان هناك غاية سواء كانت ذلك الفعل او غيره مما يترتب ايضا دائما او اكثريا
لحصول المقصود على التقديرين فان قلت اذا ترتب على فعل غير شاعر

في

بالكلية بحث لم يترتب عليه ترتبا دائميا او اكثريا
فما منشا هناك الغاية عن لوازمها مع اشتراك الكل في ذلك الترتب قلت
اجيب بان ما كان غاية يكون الفعل في نفسه وسيلة اليه بحيث لو كان
الفاعل مختارا لاختاره لاجله على معنى ما جرت به العادة في اختيار
الوسائل وامتنع ان يكون الموت والهرم والفساد غاية لما جعلها
اضدادها وهي الحيوة والشباب والتركيب غاية ذاتية قيل عليه ان كون
الغاية غاية لذوي الغاية ليس بجعلنا بل غاية له ولازمه اياه في حد نفسها وايضا
لا يلزم من امتناع كون بعض اللوازم غاية كون بعض اخر معين غاية لجواز
ان يكون الغاية غيرهما من اللوازم والجواب عن الاول ان المراد بالجعل هو
الحكم بكونها غاية كما لا يخفى وعن الثاني بان اللوازم ان انحصرت في البعض
مثلا الاستكمال والموت فالمراد انه لما امتنع كون الفساد غاية ذاتية لافعال
الطبيعة في الغاية الذاتية ما عدا الفساد من الامور الصالحة لكونها
غاية لافعالها ل لتعطيل ذلك التحريكات ورد ذلك بجواز انحصار ...
تلك المادة في تلك الصورة المعينة فلا تعطيل كما في الفلكيات والجواب
ان الكلام في المادة القابلة للصور الكائنة والفاسدة وما لا تقبل صورة
اخرى لا فساد فيها على زعمهم وذلك يخل بنظام العالم قيل عليه
لا نم ان تعطيل جزئي من الحركات المادية يستلزم اختلال نظام العالم بالكلية
فان اراد اختلال نظام واحد من الموجودات فمنع انه يعدم كماله فلا نم
انه يعد بل هو واقع كما تشاهد من الحيوانات التي تصدمها الموانع الخارجية
عن الوصول الى غاية كمالها فتفسد قبلها واما ان الموت خلاص النفس
السعيدة عن العلائق البدنية الى حصول سعاداتها الحقيقية فيرد عليه
انه مثال جزئي لا يفيد الحكم الكلي الذي ادعاه وهو ان الموت غاية ذاتية
للطبيعة مطلقا لترتب افعالها دائما وكذا اثبتوا للافعال غايات
غايات بادي السبب الى المسبب اما ان يكون دائما او اكثريا او مساويا
او اقليا فالسبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى سببا
ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية والسبب الذي يتادى الى المسبب على احد

الوجهين الاخرين يسمى سببا اتفاقيا وذلك يسمى غاية اتفاقية واما لا تتادى اليه
البتة اصلا كالكسوف عند قعود زيد مثلا فانه لا يقال انه اتفق ان صار
قعوده علة للكسوف لكن لما كان قعوده سببا لكون القعود مع الكسوف
صح ان يقال قعد فلان فاتفق ان كان قعوده مع الكسوف هذا وانهم
انكروا الاتفاقيات في الاسباب والغايات مستدلا بان السبب ان كان
مستجمعا لجميع الشرايط والجهات المعتبرة في المؤثرية كان تاديه الى المسبب دائما
فيكون سببا ذاتيا ومسببه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع
تاديه الى ذلك المسبب فلا يكون سببا اتفاقيا ولا مسببه غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التاثير بالفعل جزءا من المؤثر
فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر في التاثير بالفعل مع انه ليس شيء
منهما جزءا من المؤثر فالمؤثر اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا
مساويا للاقتران او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي ومسببه
هو المسمى بالغاية الاتفاقية فاذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة
في تاثيره كان سببا ذاتيا لمسببه الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان الحجر هو هابطا
يتصل الى الكنز فان الحجر من حيث هو حجر ليس تاديه دائما ولا اكثريا فلا جرم
كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحجر
كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى الكنز مع سلامة الحاسة كان الحجر
مع هذه الشرائط سببا ذاتيا للوجدان قال العلة مطلقا يعني العلة سواء كانت
فاعلية او مادية او صورية او غائية لا يخفى ان بعض هذه الاقسام جار
في العلة التامة ايضا فانها قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وقد يعم ايضا
كلمة دخوله الى غير ذلك كطبائع البسائط العنصرية الفاعلة لحركاتها
فانها بسيطة بمعنى انها لا جزء لها بالفعل وان امكن ان نفرض فيها اجزاء
وعلة فاعلية لحركات العنصرية الى مواضعها بالطبيعة وان كانت علة
صورية بالنسبة الى ذوات الاجسام العنصرية كما سنذكره وهيولى
الاجسام العنصرية فانها علة مادية لها كالعقل والصورة الجسمية

الى الهيولى على قول من يجعل الصورة الجسمية شريكة لفاعل الهيولى كالصورة
الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية بالنسبة الى القوة الشوقية فان مجموع
شرب الماء ولعل الحب غاية مركبة للقوة الشوقية واما القوة المحركة فغايتها الوصول
الى منتهى الحركة كما تم وكذا في سائرها فالصورة الكلية كصورة الية للسرير والجزئية
كهذه الصورة للسرير والغاية الكلية كالجلوس على السرير والجزئية كهذا الجلوس عليه
فانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعه حصول البرودة وذلك ان السقمونيا يسهل
الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده فلما
زال المانع عنها برودته بطبيعتها فالفعل الصادر عنها ينسب بالعرض الى مزيل مانعها وهو
السقمونيا قال شارح التلويحات العلة بالعرض يطلق على معان اربعة الاول ان يكون
قد منع من الصدور عن الفاعل الذاتي مانع فيتفق ان فاعلا اخر ازال ذلك المانع فيصدر
الفعل على الممنوع فينسب صدوره الى مزيل المانع كالسقمونيا فانه يبرد البدن بازالة المانع
الثاني ان يكون هناك موضوع يوصف بصفات فيصدر الفعل بالذات عن احدى
تلك الصفات فينسب الى الصفات الاخرى او الى الموضوع وحده كانسان كاتب ابيض طويل
طبيب فاذا صدر عنه علاج ينسب الى الكاتب او الانسان وحده مع ان المصدر الذاتي هو
من حيث كونه طبيبا اقول ويقرب من هذا ما ذكره الشارح من ان المادة العرضية هي التي تكون
ماخوذة مع عوارض خارجة وكذا يقرب منه ما ذكره من ان العلة الصورية العرضية ما يتبع الصورة
الذاتية من الاعراض اما بيان الاول فهو ان المادة الذاتية منها هي ذات المعروض وحدها
كقطع الخشب للسرير مثلا فاذا اخذت مع عوارض خارجة عن ذات المادة سواء كانت لازمة
لها او مفارقة عنها لم يكن هذا الاعتبار مادة ذاتية بل عرضية كقطع الخشب الماخوذة من حيث انها
بعض مثلا وكانت كفاعل يصدر عنه لذاته معلول هو حد الفاعل باعتبار صفة من صفاته وينسب
اليه صدور ذلك المعلول وهو شبيه بان ينسب الصادر عنه باعتبار صفة اليه باعتبار صفة
اخرى وعكس شبه الصادر عنه باعتبار صفة اليه وحده واما بيان الثاني فهو ان العلة الصورية
الذاتية هي ذات الحال وحدها والعرضية هي ذات الحال ماخوذة مع بعض العوارض ويحتمل ان
يقال ههنا ان العرضية هي الاعراض التابعة للصورة الذاتية فانها شبه الصورة الذاتية
من حيث هو لها في المادة الثالث ان يكون فاعل الفعل غاية من خير مثلا فيتبع ذلك

الغایة شرفیشف ذلک الشر الی ذلک الفاعل کالحجر الطالب للمرکز اذا اصابه انسانا فازداد
مت ذلک الردی الی الحجر بالعرض الرابع ان یکون فاعل لفعل لغایة بالذات فیتعین حصول
امر مع تلک الغایة لا یکون لذلک الفاعل فیه تاثیر البتة بخلاف القسم الثالث وذلک مثل ان
یقدم البیان فیموت شخص من حرارته فیتشاءم به او یجد کنزا فیتفال ویتبرک به اقول و
یتناول هذا التقسیم ما ذکره الشارح من ان العلة الغایة العرضیة ما یتبع الغایة الذاتیة
وکذلک فی سایر العلل فالمادیة الغایة ما یکون جنسا للمادیة الحقیقیة کالجسم المرکب من العناصر
الذی هو جنس للقطع الخشبیة التی هی مادة حقیقیة للسریر والعامة العامة ما یکون جنسا للغایة
الحقیقیة کالاستوار علی السریر الذی هو جنس للاتکاء علیه فیما اذا جعل خصوصیة الاتکاء غایة
حقیقیة له فیکون عدمه مبدا له بهذا الاعتبار لکنه لا یکون مبدا له بالذات بل بالعرض لا
شک ان الحادث بالمعنی المشهور یکون عدمه سابقا علی وجوده سبقا زمانیا علی ما تقرر کون
کل حادث سبقا زمانیا مسبوقا بمادة ومدة بل لا یتصور حادث من حیث هو حادث الا وله
عدم سابق ثم ان ذلک العدم السابق لا یتوقف علیه وجود ذات الحادث من حیث ذاته
عند القایل بامکان وجوده ازلا بل هو مناف له منافاة بخلاف المعدات المودیة الی اضدادها
ثم یتوقف علیه اتصافه بالحدوث الذی هو وصف له اعتباری کما مر فلا یکون العدم مبدا
لوجود الحادث بالذات بل بالعرض وذلک لکونه مقارنا لما هو علة بالذات لوجوده حتی کونه علة له
اعنی حدوثه والحاصل ان الموضوع ایضا من جملة العلل ولکنه من العلل المادیة فلذلک لم
یعد علی حده فی اقسام العلل کما قد سبقت الاشارة الیه ولا یکون فی انه سواء ما فاعل
قد تحقق ذلک بما قررناه فی مباحث کون الماهیة فی حد ذاته غیر مجعوله ومنها ان اسباب الماهیة
غیر اسباب الوجود اجزاء الماهیة سواء کانت اجزاء عقلیة کالجنس والفصل او اجزاء خارجیة
کالمادة والصورة یسمی علل الماهیة واسباب الماهیة لاحتیاج الماهیة فی حد نفسها
الیه مع کونها محتاجة ایضا فی وجودها الیها واما الامور الخارجة التی یتوقف علیها
الوجود دون الماهیة فیسمی علل الوجود واسباب الوجود تمیزا بین القسمین وتنبیها
علی ما بینهما من الفرق کما تقدم فی صدر مباحث العلل لما عرفت ان الممکن
نسبته الی طرفی الوجود والعدم علی السواء وذلک لما تبین من ان احد طرفیه
لا یمکن ان یکون اولی به فیتساوی نسبة الممکن الی طرفیه معلوم بالبرهان لا بالبدیهة

کما یتوهم نعم کون رجحان احد المتساویین علی الآخر محتاجا الی امر خارج یسمی سببا معلوم
بدیهة وما یظن من العدم لا یصلح ان یکون مستندا الی سبب فقد تبین بطلانه
فیما سلف لانه لو لم یکن لعدمها سبب لکانت بالذات لانه لو لم یستند عدم
الحرکة الی سبب خارج اصلا کان عدمها مستندا الی ذاتها وهو معنی الممتنع لذاته

وکونها غیر قار بالذات لا ینافی عدمها الی السبب فانه اذا وجد الحرکة الآن
یظهر منها قدر بطلان ما توهم ان الموجودات السیالة لا یستند عدمها الی سبب
خارج لکونه اولی بها من وجودها علی انک قد عرفت ان اولویة احد طرفی الممکن
لذاته مستحیلة ولا فرق فی ذلک بین الممکنات القارة والسیالة فعدم الحرکة
مسبب عن عدم السبب اذا کان سبب وجود الحرکة حاصلا بتمامه علی الوجه
الذی هو سبب لها علیه فلا بد ان یکون الحرکة موجودة ولا یعدم الحرکة الا بانتفاء
وجود ذلک السبب علی الوجه الذی هو سبب علیه لوجودها فیکون عدم الحرکة مسببا
عن انتفاء وجود السبب علی الوجه الذی هو سبب الوجود علی ذلک الوجه ومنها
ان العلل منها ما هو معد وهو الذی یقرب المعلول الی علیه بعد بعده عنها قبل الاعداد
وهو التهیئة ومعناه بالفارسیة آماده کردن فالمعد هو الذی یهیئ المادة ویعدها لوجود
صورة جوهریة فیها او حلول عرض لعینه او تعلق مجرد تدبرها فالاعداد والتقریب
للمادة بالقیاس الی ما سیله ویلزم من ذلک تقریب الفاعل الی ما یصدر عنه متعلق
بالمادة وتقریب المعلول الیه کما ذکر فی قوله والحرکة الی المنتصف قربتها الیه ای قرب
الحرکة الواقعة بعد منتصف المسافة الی الفاعل بعدها عنه ومنها ان ما عداه
قریب او بعید قد تقدم ان المعد البعید لا یجامع وجود المعلول بلا شبهة وان المعد
القریب ایضا کذلک وان توهم خلافه فان العلل العرضیة یقال لما عسی احدهما
ان یوجد العلة شیئا ویتبع ذلک الشیء شیء آخر کشرب السقمونیا بالنسبة الی البرد قد
ذکرنا فیما سبق ان العلة الفاعلیة هی التی تقتضی شیئا ویتبع ذلک الشیء شیء آخر وان العلة
الغایة العرضیة هی ما یتبع الغایة الذاتیة اعنی المتوجه الیها بالذات وان العلة المادیة العرضیة
هی التی یکون ماخوذة مع عوارض خارجة عن ذات المادة وان العلة الصوریة العرضیة
هی ما یتبع الصورة من الاعراض فالاعتبار الاول الذی ذکره هیهنا مختص ظاهرا بالعلة

شبهه صح

انفاعلية العرضية ويمكن ادراج الغاية العرضية فيه بان يقال ان الغاية الذاتية مما او جده
الفاعل في الخارج وتتبعها الغاية العرضية واما الاعتبار الثاني فان حذف منه قيد لزوم
الوصف كان ظاهرا في تناول المادية والصورية العرضيتين على الاطلاق فان المادة
او الصورة اذا اخذت مع وصف خارج عنها كيف كان الوصف كانت علة عرضية كام
وح يكون معنى قوله فيقال لذلك الوصف انه علة عرضية انه يقال للموصوف ماخوذا مع ذلك
الوصف انه علة عرضية هذا وقد اعترض عليه بان حصر العلة العرضية في الاعتبارين و
جعله الوصف في ثانيهما لازما غير صحيح بما نقلناه سابقا عن شرح التلويحات وكذا جعله
الوصف غير معد حيث قال والاول منهما معد ليس بصحيح ايضا فان السرعة اللازمة لحركة
القمر الموجبة للخسوف معدة له وسموه اياه اذ لو كان حركة كحركة زحل مثلا لكان الخسوف
متباعدا وههنا بحث وهو ان العلة المعدة للشي لها مدخل بوجودها وعدمها الطاري عليه في
في وجود ذلك الشي وباعتبار مدخلية وجودها في وجوده تشابهت الشرط وباعتبار مدخلية
عدمها في وجوده شابهت المانع فاستحقت ان يعد قسما من العلل على حدة وان امكن
ادراجها في كل واحد من الشرط وعدم المانع بوجه على تقدير ادراجها في احدهما وافرادها
عنهما هي علة حقيقية ذاتية لما هي معدة له حقيقة فليس معنى قوله ومن العلل العرضية ما هو معد
ان العلة المعدة للشي حقيقة علة عرضية بالقياس اليه والا يقال ومن العلل العرضية المعدة
كيف ولما كان المعد قسما من اقسام العلل حقيقة كان على قياس ساير الاقسام منقسما
الى ذاتي هو معد للشي حقيقة بالقياس اليه وعرضي هو مقارن لما هو المعد له حقيقة وقد
يطلق العرضي ايضا على المعد الحقيقي للشي بالقياس الى ما يتبع ذلك الشي وكذا يصح جريان
هذا الانقسام في الشرط وفي الموضوع ايضا بالقياس الى العرض الحال فيه وانما لم يصرح في
هذه العلل بالانقسام الى الذاتية والعرضية وايراد الامثلة لكونها من الملحقات وتوابع لما
صرح فيها بذلك من العلل الفاعلية والمادية والصورية والغائية فيعرف حالها بالمقايسة
اليها بل معناه ان العلة العرضية الفاعلية مثلا قد يكون علة معدة حقيقة بالقياس الى ما هي علة
عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة كما صرح به الشارح فيما سبق
مع انه علة معدة مقربة للمادة الى حصول البرودة كما صرح به ههنا والفاعل مثلا اذا اخذ مع
وصف لا مدخل له في الفعل اصلا كان علة فاعلية عرضية ولم يكن معدا وبهذا التقدير تم كلام

كلام م

الشرح اذ يظهر منه انقسام العلة العرضية الى معد وغيره ولا حاجة الى ان يدعى ان الوصف
مطلقا لا يكون على معد للمعض بالسرعة او غيرها فاندفع عنه الاعتراض الثالث واما حصر
الحصر في الاعتبارين فصحيح ايضا اذ قد عرفت شمولها بالتاويل للعلل الاربع العرضية التي
صرح بها الشارح فيما سبق وما ذكر في شرح التلويحات من الاقسام الاربعة للعلل
العرضية فاثنان منها راجعان الى الفاعل واثنان الى الغاية فيخرج عنها العلة العرضية
المادية او الصورية فكلام الشرح في بيان اقسام العلل العرضية اوفى واشمل الا انه
لم يصرح بان الفاعل الماخوذ مع وصف لا مدخل له علة عرضية والضابط ان العلة
العرضية يطلق باعتبارين احدهما اقتران شي بما هو علة حقيقية فان الشي اذا اقترن بالعلة
الحقيقية اتفاقا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شي بالمعلول
كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشي المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية تمت

المقصد الاول بعون الله وحسن توفيقه المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض الاول في الجواهر ذكر في هذا الفصل انقسام الممكن الى
الجوهر والعرض وان الجوهر ينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة وان الجوهرية والعرضية
من ثواني المعقولات وانه لا تضاد من الجواهر وان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال
فيه سواء كان الحال جوهرا او عرضا بخلاف العكس فان وحدة الحال تستلزم وحدة
المحل وان انقسام احدهما لا يستلزم انقسام الاخر وان الوضوع من جملة المشخصات
وان الحال قد يفتقر الى محل بتوسط فهذه الاحكام وان اشتملت على احوال الاعراض
على الاطلاق الا انها ذكره ههنا ثم شرع في تحقيق الماهية الجسم وانه ليس بمركب من الجواهر الافراد
وبين ان لكل جسم مكانا طبيعيا وان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة وانه
لا يصح خلو المكان عن شاغل واردف مباحث المكان ببيان ان الجهة من ذوات
الاوضاع وانها غير منقسمة في امتداد الاشارة وان الطبيعي منها هو الفوق والتحت فهذه
احكام الجواهر مخصوصة الفصل الثاني في الاجسام اي في انقسامها الى الفلكيات
والعنصريات البسيطة والمركبة وبيان احوالها الفصل الثالث في الاجسام
ذكر فيه وجوب تناهيها وانها متماثلة في حقيقة الجسمية وانها باقية بالضرورة وانه يجوز
خلوها عن بعض الكيفيات وانها كلها مع حاصل فيها حادثة انما هي في الاعراض

بقية احكام م

اخر مباحث الاعراض عن مباحث الجواهر لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر
فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث
الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه على عدم تركبهما من الجواهر الافراد الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث
الجواهر وهذا ايضا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية
القائمة فلكل منهما وجه [illegible] بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر قيل عليه ان قيد اتحاد الاشارة يخرج حلول اعراض المجردات فيها عن
حد الحلول اذ لا اشارة اليها ولا يمكن ان يجاب عنه بان الاشارة اعم من الحسية والعقلية
ولا شك ان المجردات قابلة للاشارة العقلية لانا نقول الاشارة العقلية الى ذات المجرد
غير الاشارة العقلية الى اعراضه فان العقل يميز كلا منهما عن صاحبه فلا اتحاد في الاشارة
العقلية بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى الحال والمحل الحسيين معا فان قلت
الاتحاد في الاشارة الحسية قد يكون تحقيقا كما في الاجسام والاعراض الحالة فيها وقد يكون
وقد يكون تقديرا كما في المجردات واعراضها فانها بحيث لو كانت مشارا اليها بالحس لكانت
الاشارة اليها بالحس عين الاشارة الى اعراضها قلت قد منع ذلك القائل بهذه الملازمة و
ادعى احتياجها الى دليل ثم قال وايضا ينتقض الحد بحلول الاطراف في محالها كحلول
النقطة في الخط وحلول الخط في السطح والسطح في الجسم فان الاشارة الى الطرف عين الاشارة
الى ذي الطرف وايضا يلزم من هذا الحد ان يكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيهما
حالا بعضها في بعض وليس كذلك هذا ما ذكره ويمكن ان يدفع انتقاض الحد بحلول الاطراف
في محالها بان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة الى
الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه كما يكون امتدادا خطيا موهوما اخذا
من المشير منتهيا الى نقطة منه فكانت نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه ورسمت
خطا انطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليه وقد يكون امتدادا سطحيا منطبق
الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحا
انطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة

قدص

قصدا والى الخط تبعا والثانية بالعكس وكذا الاشارة الى السطح قد تكون امتدادا
خطيا منتهيا الى نقطة منه فيكون اشارة الى تلك النقطة قصدا والى الخط والسطح
تبعا وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك
الخط مشارا اليه قصدا وبالذات والسطح والنقطة تبعا وبالعرض وقد يكون امتدادا
جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح مشارا اليه
قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة الى الجسم امتداد خطي منته الى نقطة منه او
امتداد سطحي ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتداد جسمي ينطبق السطح
الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او بعد في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق
قطعة منه على الجسم المشار اليه انطباقا جسميا والحال في تعلق الاشارة قصدا وتبعا
على قياس ما عرفت ثم انك اذا امعنت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الالة
في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم
اخذ من المشير منته الى المشار اليه وامثال ذلك تنبيهات فلا يتجه ان اخذ المشير و
المشار اليه في تعريف الاشارة يفضي الى الدور واما لزوم كون الاطراف المتداخلة
عند تلاقيهما حالا بعضها في بعض فيحتاج دفعه الى اعتبار كون احدهما بالاعتبار
الاخر كما اعتبره الامام في الملخص حيث قال بعد قوله تقديرا او تحقيقا ومع ذلك يكون
اعتباره واما اعتباره فيه قيدا [illegible] فلمنعه وجود الاعراض غير السارية
كالاطراف وغيرها من الوحدة والاضافة وح لا يتصور اعتراض بالاطراف
المتداخلة حتى يدفع به   والا لاجل احدهما في الاخرى لانه اذا لم يكن لاحدهما
حاجة الى الاخرى بوجه من الوجوه واستغنى كل واحد منهما عن الاخرى في ذاتها
ووجودها وتعينها فلا يتصور حلول منهما بديهة   [illegible] فيه بالكلية يتجه ان يقال
ان اريد الكلية بالقياس الى المحل لم يشمل التعريف كون الاعراض التي لا تسري
في محالها وان اريدت بالقياس الى الحال خرج عنه كون الاعراض التي لا تنقسم
كالنقطة مثلا عند القائل بوجودها ويمكن ان يختار الثاني ويقال المراد ان لا يبقى
من الحال شيء غير كائن في الموضوع فيتناول كون غير المنقسم في محله ايضا فان قيل
هذه الامور بالاضافة كما في قولك زيد في الخشب وفي الراحة وفي الحركة [illegible]

هذه الامور نسبة مخصوصة مصححة لان مثل كونها بمنزلة مكان وكذا كون الكل في الجزء كحكون السرير في الخشب راجع الى الاضافة فانه لما كان الخشب اصلا له وعمدة في حصوله كان منه وبين الخشب نسبة مخصوصة مصححة لان يجعل الخشب بمنزلة مكان وبعضها بالاشتمال كما في قولك الجزء في الكل والخاص في العام وبعضها بالظرفية كما في كون الشيء في الزمان او المكان فالشيوع والسريان بالكلية هذا عطف تفسيري للشيوع ولهذا القيد اعني قيد الشيوع يخرج عن تعريف السكون في الموضع كون الكل في الجزء وكون الخاص في العام وكون الشيء في المكان عند القائل بانه السطح واما عند القائل بانه البعد المجرد فيخرج بقيد صحة المفارقة بل بهذا القيد اعني قيد عدم صحة المفارقة يخرج عنه كون الشيء في المكان مطلقا وكون الشيء في الزمان في الخصب والراحة وكون الجزء في الكل وبقوله الا الجزء منه يخرج الذاتيات فانها شابهة للاجزاء كما ذكره ولا يخرج به الاجزاء الحسية الكاينة فيما هي اجزاء له لانها ليست مناسبة في الاجزاء فيصدق على كونها انه كون الشيء في شيء حال ما يكون الشيء الاول غير مشابه بالجزء من الثاني ويدخل في حد الجواهر كليات الجواهر المرتسمة هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية في تمام المهية والاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال كما مر واما من قال الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباحها المخالفة لها في المهية المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صارت تلك الصور علما ببعض دون بعض فعنده تلك الصور اعراض موجودة بوجودها خارج قائمة بالنفس كساير الاعراض القائمة بها ولا وجود للاشياء في الذهن حقيقة عنده فان حكم على الاشياء باعتبار حصول صورها في الذهن على هذا الوجه بانها موجودة في الذهن كان مجازا من القول لا حقيقة هذا هو الكلام المحقق واما قول الشارح هي كذلك فح لا يكون من حيث انها موجودة في الذهن فيمتنع ان يوجد في الاعيان من حيث هي كذلك فح لا يكون جوهرا بل عرضا ايضا كما لا يكون جوهرا الا انها من اقسام الممكن باعتبار الوجود الخارجي كما يدل عليه تعريفهما لان الوجود اذا اطلق يتبادر منه الخارجي وقد اعترف بذلك حيث قال لكن يصدق عليها انها اذا وجدت خارج الذهن لم تكن وجودها في موضوع فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا وقد عرفوا الجوهر في المشهور بانه الموجود لا في موضوع فيحال منه ان الواجب داخل فيه فدفعوه بان ليس

اضافة وهو

عدم ص

المراد من الموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت وبحر من زيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج واتصفت به كانت لا في موضوع وظاهر ان هذا المعنى انما يصدق على ماهية تزيد وجودها على ماهيتها فلا يصدق على الواجب واما تعريف العرض بانه الموجود في موضوع فلا اشتباه في عدم تناوله للواجب سواء اعتبر التعريف بشمل ما مر او لم يعتبر و الاول هو المادة والثاني هو الصورة والثالث هو الجسم وقد تقدم في صدر الكتاب مناقشة في هذا المقام وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطوء عرضين حالين في الحركة التي هي عرض لم يصدق عليهما انهما موجودان في موضوع لما تقدم من ان العرض مناف للموضوع فلا يندرجان تحت حد العرض لانا نقول هما موجودان في الموضوع الذي هو محل الحركة اعني الجسم الا ان حلولهما فيه بتوسط الحركة وما ذكر في الحد متناول للحلول بواسطة ايضا اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته اذ لا ذهب الاكثرون الى انه مقول على ما تحته قول اللوازم الخارجة على ملزوماتها واختار المص قول الاولين وادعى مع ذلك انه والعرض ايضا من المعقولات الثانية كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض هذا متفق عليه ظاهرا واحتج على ذلك اي على ان ليس شيء من الجواهر والعرض جنسا لما تحته وحاصل الوجه الاول انهما لو كانا ذاتيين لما تحتهما لم يحتج في اثبات احدهما لشيء مما تحته الى برهان لان ذاتي الشيء يكون بين الثبوت له لكن اثبات الجوهرية للنفوس الناطقة والصور الحالة في المواد الجسمية محتاج الى نظر ولذلك اختلف فيه زعم بعضهم ان النفس الناطقة من قبيل الاعراض وادعى اخرون ان كل ما يحل في شيء يكون عرضا وهو كون الجوهر حالا في غيره وكذا اثبات عرضية الكميات اعني المقادير والكيفيات كالالوان والاضواء محتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء منها الجوهر والعرض جنسا لما تحته وحاصل ما يرد على هذا الوجه ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت لذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء متصورا ولا يعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور منها النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في ساير ها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا وكل ما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته لما

قوله م

مشهور ص

سبق من الذاتی لایکون مقولا بالتشکیک علی ما سواه لی له وقد عرفت ان ما ذکر
فی بیانه علی تقدیر صحته انما یدل علی ان المقول بالتشکیک لایکون ذاتیا لجمیع ما تحته
من الامور التی یقال هو علیها بالتشکیک لا علی انه لایکون ذاتیا لشیٔ منها لجواز ان
یکون الجوهر او العرض جنسا لما تحته من الحقائق التی لاتختلف قوله علیها وان لم یکن
جنسا لجمیع ما تحته والجواهر الشخصیة لایکون اقدم واولی من غیرها فی نفس الجوهریة فان
الجواهر الشخصیة وغیرها لاتختلفان فی حقیقة الجوهریة اورد علیه ان عدم الاختلاف
فی حقیقة الجوهریة یستلزم الاشتراک فی تلک الحقیقة وذلک لاینافی کون بعض تلک الامور
المشترکة فیها اقدم واولی بتلک الحقیقة ولما کانت کمالات الجوهریة کالاستغناء عن
الموضوع مثلا حاصلة للجزئیات بالفعل ومنتظرة للکلیات کانت الجزئیات اولی
بالجوهریة اذلامعنی لکون الشیٔ اولی من اخر فی معنی الا کون کمالات ذلک المعنی اکثر او
بالفعل فی الاول واقل او بالقوة فی الثانی ویؤیده ما ذکر فی شرح الملخص من ان
قولهم ان الجزئیات اولی بالجوهریة من الکلیات لم یرد به ان الجزئیات قبل الکلیات
فی الجوهریة بل المراد ان الکمالات واللواحق العارضة للجزئیات لانها جواهر اکثر من
الکمالات واللواحق الثابتة للکلیات والیه اشار الامام بقوله ان اثار الجوهریة للجزئیات
اکثر منها للکلیات لان الاثر المعروف للجوهر هو الاستغناء عن الموضوع وهو بالفعل
للجزئیات لانه یصدق علیها فی الحال انها موجودة لا فی موضوع واما حصوله للکلیات
فلیس بالفعل بل منتظر لها هذا واما ما ذکره من ان کلیات الجواهر لما کانت عبارة عن
حصول جوهریة ذهنیة مطابقة لما فی الخارج من جزئیاتها کانت فی جوهریتها مفتقرة الی
الی جوهریة تلک الجزئیات فیکون الجزئیات اقدم فی الجوهریة منها ففیه ان الافتقار
ع بل تلک الصور فی وجوداتها بحیث لو وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع وهذا
معنی کونها جواهر نعم جوهریتها یستلزم جوهریة ما طابقها من الجزئیات فی الخارج وذلک
لایوجب الافتقار فان الوجود للجواهر الشخصیة اقدم واولی فان الجواهر الشخصیة
الخ یعنی ان وجود الاشخاص الجوهریة لاتتوقف علی وجود الجواهر الکلیة المقولة علیها
اذ لو توقف وجود شخص علی وجود امر مقول علیه وعلی غیره لکان وجود الشخص
مشروطا بان یکون معه شخص اخر وهذا باطل قطعا وسوم دود بان توقف الشخص علی امر

مقول علیه وعلی شخص آخر لایستلزم توقفه علی ذلک الشخص الآخر بل ولایستلزم
وجوده ایضا الا اذا کانت ذلک الامر مقولا علیهما بالفعل والمعتبر فی الکلی هو
صلاحیة کونه مقولا علی کثیرة اما فی الوجود او فی التوهم لا المقولیة بالفعل فانها من حیث
هی موجودة فیه کانت ممتنعة الوجود فی الخارج فلا یتصور توقفهما فی الوجود الخارجی
علی وجود الاشخاص والایلزم من المقولیة علی الاشخاص توقف وجودها علی وجود
الاشخاص کیف الحق والمعتبر فیها صلاحیة المقولیة فلا یکون فی وجودها فی الذهن
مستلزما لوجود الاشخاص لا فی الذهن ولا فی الخارج فضلا عن توقفه علیه نعم ان قیل
بوجود الطبائع فی الخارج کانت الجواهر الشخصیة متوقفة فی وجودها علی وجود الطبائع
الجوهریة وذلک عکس ما ادعاه الشارح فان وجودها من حیث هی کلیة مقول
بوجه من الوجوه علی موضوعات یعنی ان الامور الکلیة من حیث هی کلیة لابد لان یکون
مقولة قولا ذاتیا او عرضیا علی کثیرة هی جزئیاتها المحمولة هی علیها والعدمی لا
یکون جنسا للانواع المحصلة وذلک لان الجنس بل الذاتی مطلقا متحد فی الوجود مع
المهیة التی هی ذاتی لها علی ما سبق تحقیقه والامر العدمی ای المعدوم فی الخارج یستحیل
اتحاده فی الوجود بالضرورة مع المهیة المحصلة ای الموجودة فی الخارج فاندفع ما توهم
من ان الاستغناء او العلیة مع کونه عدمیا جاز ان یکون جنسا للامر المحصل لا
الاجناس والفصول امور اعتباریة مشترکة بین الامور المندرجة تحتها ای تحت
تلک المهیة التی عرضت لها علیها الاستغناء وتلک الامور هی الجواهر المخصوصة
المندرجة تحت الجوهر المطلق فلو کان هذا المفهوم الذی فرضناه انه معنی الجوهر اعنی
اعنی مفهوم المهیة التی عرضت لها العلیة جنسا لتلک الامور لما جاز اختلافها بتمام
المهیة التی عرضت لها العلیة جنسا لتلک الامور لما جاز اختلافها بتمام المهیة علی معنی
ان لایکون بین ماهیتها ذاتی مشترک اصلا لکنه جائز بما ذکر فان المجموع لاشتماله
علی العدمی عدمی ای مجموع هذه الثلثة عدمی وکذا مجموع کل اثنین منها عدمی ایضا فلا
یکون شیٔ منها جنسا للامر المحصل وفیه نظر اذ کما جاز ان یشترک الامور المختلفة
بتمام المهیة فی لازم واحد جاز اشتراک الامور المشترکة فی الذاتی فیه ای فی لازم واحد
وح جاز ان یکون تلک الامور المندرجة تحت مفهوم المهیة التی عرضت لها العلیة متشارکة

في ذاتي هو على الاستغناء في الكل ويكون ذلك الذاتي هو معنى الجوهر ومعروض العلية
فلا جزم بان الجوهر شي ليس جنسا بل غايته ان يبقى على الاحتمال وقد يورد هذا الدليل بعبارة
اخرى وهي ان حاصل هذا الدليل ان لا يكون مفهوم المستغني عن الموضوع جنسا للجواهر
ولا يلزم منه ان لا يكون الجوهر جنسا لها لجواز ان يكون هذا المفهوم تعريفا رسميا للجوهر
لا حدا له ولا يلزم من عدم جنسية الرسوم لتلك الاشياء   لان العرض لا يكون مقوما
للجوهر اي لا يكون جزءا له محمولا عليه مواطاة واما كونه جزءا له غير محمول عليه فقد مر الكلام
فيه   اذ المراد بقولهم الجوهر جنس للانواع لا للفصول لم يرد بالانواع ما يكون
انواعا اضافية للجوهر فان كون الشي جنسا لانواعه مما لا يختلف فيه بل اراد بالانواع
الحقايق المحصلة النوعية من الموجودات الجوهرية كالانسان والفرس والبقر واجناس
تلك الحقايق المندرجة تحت الجوهر كالحيوان والجسم النامي والجسم ولا يخفى انه لا يمكن ان يكون
جنسا من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس القياسي الى الفصل الذي
يحصله نوعا يكون عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق
عليه من الانواع والفصول حتى لزم التقسيم   بل يدل على ان له نسبة الى ما هو فيه
اي بل العرض يدل على ان ما تحته له نسبة بالعروض والحلول الى ما هو فيه اعني الموضوع
وعلى ان ما تحته ذات تقتضي هذه النسبة وهذا اعني ما ذكر من مدلول العرض امر عارض
للحقايق المندرجة تحت العرض وانما خص اكثر الاعراض من الكيفيات والكميات
والاوضاع بالذكر مع ان المدعى يتناول جميعها لان عروض المعنى الذي هو مدلول
العرض لمهيات هذه الاعراض اظهر بخلاف ساير الاعراض النسبية وانت تعلم ان ترك
ذكر الاوضاع انسب بادعاء الظهور واعترض عليه بانه انما يتم ان لو كان قولهم الموجود
في موضوع حدا حقيقيا للعرض وذلك غير معلوم لجواز ان يكون رسما له على قياس تعريف
الجوهر وح جاز ان يكون حقيقة العرض جنسا لحقايق ما تحته من الاعراض ولو سلم
كونه حدا له اجاب ان يقال لا نم ان حقيقة تلك الاعراض مدركة بكنهها هو مع عدم استعمالها
على هذا المعنى لجواز ان لا يكون ما يتمثل منها في اذهاننا حقايقها والعارية في امثال ذلك
لا يفيد   ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين اي
امرين معقولين من المعقولات لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا اصلا فلو ثبت كونهما زائدين

على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زايد على ذاته
هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر زايد على ذاته هو العرضية   ولما كان الاول يعني
كونهما محمولين بالمواطاة وكونهما لذلك امرين عقليين وانت خبير بان كونهما معقولين زائدين
على ماهية ما صدقا عليه لا يستلزم كونهما من المعقولات الثانية فان الابيض مثلا محمول
زايد على ماهية ما يحمل هو عليه مع ان البياض موجود خارجي فلا بد ان يضم اليه ما ذكرنا من
ان الجوهرية والعرضية ليستا امرين متاصلين في الوجود فان قلت مفهوم الابيض
معقول ثان وان كان البياض موجودا خارجيا قلت اذا حكم على المعقولات الثانية
اريد ان مباديها المنتزعة هي منها من العوارض العقلية التي لا مطابق لها في الخارج
ولولا ذلك لكانت المحمولات الخارجية باسرها من المعقولات الثانية فيكون الاسود
كالممكن معقولا ثانيا وانه باطل قطعا   ثم قال المص والمعقول اشتراكه عرضي كان
هذا من المص اشارة الى الاستدلال بوجه ثالث وهو ان المعقول من الجوهر اعني
الموجود لا في موضوع امر عارض لمهيات الجوهر ومرجعه الى ما تقدم من انه اذا قيل
للشي انه جوهر كان هناك ثلثة امور الخ وان المعقول من العرض اعني الموجود في موضوع
امر عارض لحقايق الاعراض ومرجعه الى ما ذكره الشارح من ان الحق هو ان العرض ليس
جنسا للاعراض الخ قال لما تبين من ان الجوهر من المعقول الثانية اقول يعني ان مفهومه
الذي هو حقيقته الكلية من المعقولات الثانية كما مر وان كان ما صدق عليه ذلك المفهوم
حقايق موجودة والكلام ههنا في احكام تلك الحقايق وحاصل ما ذكره انه ان اعتبر في
التضاد التوارد على المحل كان بين صور النارية والمائية والهوائية والارضية تضاد
حقيقي ومشهور لتواردها على الهيولى الواحدة وان اعتبر فيه التوارد على موضوع
واحد كما تقدم لم يتصور في الجواهر تضاد اصلا وما توهمه بعضهم من ان العناصر متضادة
للجواهر فاذا خلق العناصر اعني الاجسام باسرها مما لا يلتفت اليه   فيمتنع ان يحل
فيه اي يمتنع ان يجتمعا في محل واحد لا يناسب ما ذكره من استلزام حلولهما في محل واحد
دفع الاثنينية عنهما لو لم يدل على امتناع حلولهما فيه سواء اجتمعا او تعاقبا لانا نقول
اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر
عوارض اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة في زمانيهما

بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا ادتهنا يدعى اتحاد نسبتهما اليها بذاو قد منع
هذه الدعوى بان الحركة والسواد حالان في الجسم مع ان السرعة حالة في الحركة دون
السواد فليس نسبة العوارض الى الحالين نسبة واحدة فلم لا يكون في المثلين كذلك ويمكن
ان يجاب بان حلول عارض في احد المثلين متوقف على امتيازه عن الاخر فكيف
تميزه واما العوارض الحالة في محل المثلين دونهما فنسبتهما اليهما على السواء فلا امتياز
بها ايضا نعم قد يناقش بان اتحاد النسبة انما هو في العوارض التي تعرض لهما من جهة المحل
لكن جاز ان يكون لكل منهما عوارض من جهة اخرى تمايزان بحسبها ولا نعني بالعوارض
الامور الحالة فيهما للزوم الدور في امتيازهما بل الامور الخارجة التي لا يلزم تساويهما
فذلك تح لانه لا يتميز الاثنان من الوجود وذلك لانا اذا فرضنا ان يكون القايم
بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي
فرضناه قايما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنين في اثنينية عن الواحد في وحدة
بل يلزم ان يكون اثنينية ما ندفع ما قيل من ان عدم امتياز الاثنين عن الواحد انما
لا يكون الامتياز بالمحل من جهة واحدة اما اذا كان لكل منهما او لاحدهما مميز غير المحل او
يكون المحل مميزا لكل منهما بجهة اخرى فلا يلزم ما ذكر. لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا لو جاز
حصول عرض عالم واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا يفرق
منهما قطعا والتالي بط فكذا المقدم وقول ابى هاشم ان التاليف عرض واحد قايم
بجوهرين قال ابو هاشم ان التاليف عرض موجود قايم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر
منهما واستدل على ذلك بانا نشاهد صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المولف فلا بد هناك
من رابطة يضعف الانفكاك وذلك هو التاليف وليس قايما باحدهما قطعا والا لم
يوجب صعوبة الانفكاك منهما بل لكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك
بينهما ولا يجوز قيامه باكثر من جوهرين لانه لو قام بثلثة مثلا وعدم واحد منها لعدم ذلك
التاليف ضرورة انتفاء محله وهو بطن ضرورة بقاء التاليف بين الباقيين فاذا الف جسم
من اجزاء كثيرة قام عند كل جزئين متجاورين منها تاليف واحد واجيب عنه
بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو مم وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة
الانفكاك الى الصادق الفاعل المختار لا الى عرض واحد قايم بكل منهما يسمى تاليفا

لان التاليف لو لم يقم بمحلين من حيث هما محلان اي التاليف لم يقم بكل واحد منهما كما
زعمه ولا بواحد منهما فقط بل بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع وليس ذلك من قيام
العرض الواحد بمحلين بل من قيام العرض الواحد بمحل واحد مركب من شيئين ولا نزاع
في جوازه بيان ذلك ان التاليف امر عقلي عرض في العقل للجزئين من حيث هما
صارا مجتمعين اشارة الى ان التاليف ليس موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري
عارض في العقل للموجودات الخارجية فلا يكون عرضا قايما بمحلين في الخارج وما
استدل به ابو هاشم على ذلك فقد عرفت بطلانه اذا لاحظهما محصلين في الخارج
او في الذهن اعتبر لهما من حيث هما كذلك تاليفا فهو في العقل عارض لمجموعهما
لا لكل واحد منهما فلا يكون في الذهن ايضا عارضا لمحلين حالا فيهما فانحسمت مادة
الشبهة بالمرة قيل فعلى ما ذكره يتوقف التاليف على حصول الاجتماع لهما فينقل الكلام
الى الاجتماع فان كان قايما بهما من حيث هما مجتمعان بذلك الاجتماع لزم تقدم
الشيء على نفسه او من حيث هما مجتمعان باجتماع اخر ننقل الكلام اليه ولزم التسلسل
في اجتماعات مترتبة موجودة معا في الذهن وذلك مح فان البرهان القائم على
امتناع مثل هذا التسلسل يعم الامور الخارجية والذهنية وان كان الاجتماع قايما بهما
لا من حيث هما مجتمعان لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو المط والجواب ان
التاليف امر يتوقف اعتباره على ملاحظة الاجتماع كما مر واما الاجتماع فلا يتوقف
اعتباره على ملاحظة اجتماع آخر بل على ملاحظة شيئين معا فاذا لاحظهما العقل معا
فربما اعتبر اجتماعهما قايما بهما لا بكل منهما فلا يلزم التسلسل ولا قيام امر واحد في الذهن
بمحلين لا يقال ملاحظتهما معا اجتماع لهما في الذهن مستوقف الاجتماع على هذا الاجتماع
ويتم الكلام لانا نقول اعتبار الاجتماع يتوقف على هذا الاجتماع لا على ملاحظته
وهذا الاجتماع ايضا قايم بهما لا بكل واحد منهما فلا محذور اصلا والجواز والاخوة
هذا جواب عما توهمه بعض المتكلمين من ان الاضافات المتفقة اعراض موجودة قايمة
بمحلين مكان منشأ هذا التوهم هو الاتفاق في الاسم ولذلك لم يتبع لهم هذا التوهم في
الاضافات المختلفة واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين هذه عبارة
بعض نسخ المتن وبعضها في الطرفين بدل من الجانبين وحاصل ما ذكره ان
انقسام المحل ان كان مثلا الى اجزاء غير متباينة في الوضع فانه لا يستلزم انقسام

التقدم ما هو

انقسام المحل اصلا كالسواد والبياض المنقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا
الاعتبار لا يقتضي انقسام الجسم اصلا وان كان انقسام الحال الى اجزاء متباينة في
الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل واحد منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية
اقتضى انقسام المحل الى اجزاء كذلك فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المتباينة في
الوضع يوجب انقسام الجسم الى اجزاء متباينة في الوضع وكيف لا وكل جزء من اجزاء ذلك
الاجزاء الحال انما يعرض في جزء من تلك الاجزاء للمحل وان انقسام المحل الى الاجزاء الغير متباينة في
الوضع لا يوجب انقسام الحال فيه اصلا فان انقسام الجسم الى الاجزاء الوجودية او العقلية لا يوجب
انقسام السواد الحال فيه وهذه احكام جلية لا شبهة فيها واما انقسام المحل الى اجزاء متباينة في
الوضع ان كان حاصلا بتمامه في احد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف
المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في
محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء
اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك
الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل
وقال كما في الكتاب ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على
حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل
لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث غيره منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا
غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط
في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة و
البنوة حالة في محلها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب
جزء من البنوة مقدمتا ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان
الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس
بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء
من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم و
منع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج   والا انحصر
نوعه في شخصه اورد عليه انا اذا فرضنا عرضا منحصرا نوعه في شخصه جاز انتقاله عن محله
اذا لم يوجد فيه ما يوجب امتناع الانتقال اعني استناد التشخص الى المحل مع ان دعواه

يستلزم الوضع فهل انقسام الحال فيه الى اجزاء كذلك فتعين من حكم بالاطلاق مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة صح

كليه   لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع وذلك لانه في وجوده مكتف بموجده
وفي تشخصه مكتف بما حل فيه فيستغني عن المحل فلا يكون حالا فيه وقيل الكفاية في
في تشخصه عن الموضوع يقتضي استغناءه في وجوده ايضا عن الموضوع لان التشخص معتبرة الى
الوجود ولكن المستغني في الوجود عن الموضوع لا يكون عرضا وانت خبير بان كل واحد من
المتقدمين يمكن اجراؤه في امتناع استناد تشخص العرض الى ماهيته وح ينطبق الدليل على
الدعوى الكلية وقد نقل عن المص ان انتقال العرض من محل الى محل اخر لا يحتاج الى بيان
اذ لا يمكن للعاقل ان يجوزه فضلا عن ان يدعيه وفيه بحث لان الاطراف اعني النقطة والخطوط
والسطوح يمتنع انتقالها مع كونها موجودة عند الجمهور   يكون محتاجا الى موضوع متشخص
لان الموضوع المبهم ان اراد بالمبهم ههنا ما يكون مقيدا بعدم التغير في نفسه فظ انه لا يكون
موجودا في الخارج فلا يكون مقدم الوجود والتشخص خارجي وان اراد به ما لا يكون مقيدا بالتعين
اي اعني المطلق اتجه عليه ما قيل من انهم جوزوا تشخص الهيولى بالصورة المطلقة بمعنى انها فاعل   علة
لتشخصها فلم لا يجوز ان يكون فاعل تشخص العرض المطلق الموضوع ايضا وتحفظ المطلق
ههنا بتعاقب الاشخاص كما يحفظ به هناك وايضا لم لا يجوز ان يكون موضوعات متعددة
كل منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها يزول سببه وحصل الاخر محصول
سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المشخص منها امرا مبهما بل كل واحد من المعينات
فان اجيب عن هذا الثاني باستلزامه توارد علل مستقلة على معلول شخصي فله وجه ودفع ولعله
اريد بهذا الوجه ان التوارد ههنا ليس على سبيل الاجتماع الذي هو المحال بل على سبيل التعاقب
لكنك قد عرفت فيما سبق ان التعاقب ايضا مح   فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه
الى الحيز لا شبهة في ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع ان الموجود المشخص بعينه فلا
يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين فالواد لا يحتاج فيهما ايضا
الى مطلق المكان بل هو في كونه متحيزا محتاج الى مكان ما واعترض على هذا بالحكم بان طرفيه
عرفت ان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى مطلق الحيز مع انه على مذهب لا يتصور وجود
المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما فان سلم امتناع
انفكاك الجسم عن الحيز انما هو لاحتياجه اليه في حال من احواله اعني التحيز لا لاحتياجه اليه في
وجوده وتشخصه قلنا جاز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لا لاحتياجه

اليه فی عرضيته او تشخصه فالفرق المذكور مع ان ماذكرتموه من الدليلين على ان الموضوع
مشخص العرض قايم بعينه فی ان الحيز متشخص للجسم وما يرد عليه مشترك واقول انهم زعموا ان
الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعی لمثل ذلک فی الجسم لما ذكرنا. وجريان دليلهم
فی الحيز منظور فيه لانهم يدعون ان المكتفی بغير المحل فی وجوده وتشخصه المستغنی فيهما لا
يحل فيه حلول الاعراض فی محالها والصور فی موادها مستشهدين بدعوى البداهة وظ
ان مثله لا يجری فی حصول الاجسام فی امكنتها فان السرعة يحل اولا فی الحركة وبتوسطها تحل
فی الجسم والحركة يوصف بالسرعة والبطوء حقيقة ولا يتصور وصف الجسم بهما فلولا انهما حالان
فيهما لم يكن الامر على ذلک فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما فی
الاخر تبعا لحصول الاخر فيه لفظ فی الاخر وقعت سهوا بدل لفظ فی الحيز كما لا يخفى و
ان كان الثانی فهو ان يكون ذلک الغير غير الحال الاول وانا لم يكن آخ حلول احدهما فی الاخر
اولى من العكس لانهما معا تابعان لذلک الثالث فی الحصول فی الحيز على ان ينتقل الكلام
الى ذلک الثالث فان كان عرضا ايضا لزم التس اذ الانتها الى محل جوهری هو متحد
بالذات فيكون جميع تلک الاعراض تابعة له فی الحيز لانها باسرها حيث هو فيكون حالة فيه و
يرد عليه ان الانتها الى محل جوهری لا ينافی حلول بعضها فی بعض بذلک المعنى لجواز ان
يكون بعضها تابعا لذلک المحل فی التحيز ومتبوعا لبعض اخر فيه لانا نقول لا نم ان حلول
الشیء فی الشیء عبارة عما ذكرتم يريد ان هذا التفسير محل لان صفات الله تع سواء كانت حقيقية
او اضافية قايمة بذاته تع حالة فيه مع انه لا يتصور هناک تبعية فی التحيز لكنه تسامح فی
العبارة بناء على الشهرة فلا يتجه عليه ان التعريف لا يمنع بل يبطل لخلله قال الامام وايضا
ان جعلنا حقيقة كون الشیء صفة لغيره وحالة فيه عبارة عن حصول الصفة فی الحيز تبعا
لحصول محلها فيه وجب ان يكون حصول الجوهر حاصلا فی الحيز تبعا لحصول المحل فيه وهو مح
اما اولا فلان الحصول فی الحيز اضافة ولا يعقل حصول الاضافات فی الحيز واما ثانيا
فلانه يلزم كون حصول الجوهر فی الحيز مسبوقا بحصوله فی الحيز وانه مح وانه يلزم التس فی
الحصولات فصول الجسم الطبيعی لفظ الجسم يطلق بالاشتراک على امرين احدهما الجسم
التعليمی وهو الكمية المسافية فی الجهات الثلث وثانيهما الجسم الطبيعی وهو الجوهر الذی
يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ومعنى ذلک انه جوهر يمكن ان يفرض فيه كيف اتفق

محالها

ناقض

ثم خط ثان متقاطع للاول على زوايا قوايم ثم خط ثالث متقاطع لهما كذلک وانما اعتبر فی
تعريفه دون الوجود لان تلک الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما فی الكرة والاسطوانة و
المخروط وان كانت موجودة فيه كما فی المربع مثلا فليست الجسمية باعتبار تلک الابعاد و
ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية
ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يزول الجسمية بعدم الفرض بل مناطها مجرد امكان
الفرض سواء فرض او لم يفرض واما ما ذكره الامام من انهم فسروا ايضا الامكان بالامكان
العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوديا كما فی الافلاک او جوازا
كما فی العناصر وما لا يكون شیء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فمما لا طائل تحته لان
الامكان ههنا داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله الوجود الفرضی
واجبا وغير واجب ولعدمه مع امكانه وذلک امر كما ترى فاسد وايضا ليس فی الافلاک
ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما تقاطع محاورها فانما هو على
زوايا حادة ومنفرجة لان البعدين بين الاقطاب ليس بمقدار ربع الفلک على ما تقرر فی
الهيئة فان قلت ان اريد بالابعاد الثلثة ابعاد ثلثة مطلقة كان التعريف باللام ضايعا
وان اريد بها الابعاد المعينة اختل التعريف لانها من العرضيات المفارقة ولذلک
لم يستعمل هذه اللفظة اثناء فی مواضع عديدة الامكرة قلت اريد بالابعاد الثلثة
ههنا ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة واللام اشارة الى مطلق هذه الابعاد التی هی
قسم من مفهوم الابعاد الثلثة فلا يكون ضايعة نعم يتجه ما ذكرتم على من وصف ههنا الابعاد
الثلثة بالمتقاطعة على زوايا قوايم ثم اعلم ان امكان فرض الخطوط المتقاطعة على
الزوايا القائمة مشترک بين الجسم الطبيعی والجسم التعليمی ويمتاز الطبيعی عنه بانه جوهر وان
السطح اشترک كلاهما فی امكان فرض خطين متقاطعين على الزوايا القائمة ويمتاز عن
التعليمی بامتناع فرض خط ثالث متقاطع لهما كذلک وعن الطبيعی بذلک فلا يكون قيد
الثلثة فی الابعاد احترازا عن السطح لخروجه عن الحد بالجوهر بل هذا القيد انما اعتبر ليكون
ما بعد الجوهر خاصة مطلقة للجسم مطلقا فيكون التعريف به اتم ولا يخفى ان فرض الخطوط
الموهومة يتناول المذاهب المختلفة التی فی حقيقة الجسم الطبيعی بخلاف الامتدادات
الموجودة ولذلک عرفوه بالموهومة تحريرا لمحل النزاع والجسم المفرد وجود الجسم الطبيعی

بديهي يحكم به العقل بمعاونة الإحساس بالأعراض التي به وإذا عرف حقيقة الجسم المفرد
عرف حقيقة الجسم المركب أيضا المركبة من الأجسام المفردة التي ينحل إليها إما ابتداء
وإما بواسطة ولذلك اتخذ الجسم المفرد ههنا مبحثا ومن أن حقيقته ماذا قابل
للانفصال مع ذلك لجواز تركب الأجسام كلها من الأجزاء الديمقراطيسية وهي أجزاء
بسائط صغار صلبة لا تقبل انفصالا لا خارجا بل وهميا وسيرد عليك في الكتاب هذا
الكلام مشروحا فنقول إما أن يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل يريد
أما أن يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل أو لا وعلى الأول يكون فيه
أجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الأجزاء قابلا للانقسام وإلا لم تكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فهي أجزاء لا تتجزى فإما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وإما غير متناهية
وهو مذهب النظام وعلى الثاني إما أن لا يكون فيه جزء بالفعل أصلا وإلا لكان
فيه من الانقسام حاصلا بالفعل حتى ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فإما
غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء وإما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني
صاحب كتاب الملل والنحل وعلى الثاني أعني أن يكون بعض الانقسامات حاصلة فيه
بالفعل دون بعض يكون فيه أجزاء بالفعل ولا يجوز أن يكون شيء من تلك الأجزاء
قابلا للانقسام في الجهات الثلث وإلا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا
والكلام في الجسم المفرد بل تلك الأجزاء إما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية
متصلة في حد ذاتها وإما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك وإما مختلطة منهما أو من أحدهما
مع ما لا يتجزى أصلا فهذه احتمالات ستة عقلية لم يذهب إليها أحد فظهر أن الاحتمالات الأربعة
التي ذكرها لا ينحصر في المذاهب الأربعة لا يقال أراد أنه إما أن يكون جميع الانقسامات متناهية
أو غير متناهية فينحصر الاحتمالات الأربعة في تلك المذاهب كما قررته لأنا نقول فح لا يكون
ذلك الترديد حاصرا إذ هناك قسم ثالث وهو أن يكون بعض الانقسامات حاصلا دون بعض
وهو الذي يندرج فيه تلك الاحتمالات الستة التي ليست مذهبا لأحد فإن قلت قد ذهب
المعتزلة إلى أن الجسم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط قلت تلك السطوح و
الخطوط عندهم مركبة من الجواهر الفردة فليست متصلة في حد ذاتها قالوا إذا تألف خطان
في جهة العرض حصل سطح وإذا تألف سطحان في جهة العمق حصل جسم من ثمانية أجزاء ومنهم من قال

احتمالات ح

إذا وضع خط على خطين متلاقيين في جهة أخرى حصل جسم من ستة أجزاء ومن قال يحصل
من أربعة أجزاء تتألف في الجهات الثلث وأما الأشعري فقد ذهب إلى أن الجسم هو الجوهر المنقسم
فأقل ما يتركب منه الجسم عنده جزآن فهذه المذاهب راجعة إلى تركب الجسم مما لا يتجزى أصلا
ولما كان بطلان المذهب الأول إنما هو ببطلان المذهب الأول إنما هو ببطلان الجزء الذي
لا يتجزى واستحالة وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وسقط ومذهب
الشهرستاني أيضا لأدائه بالآخرة إلى الجزء الذي وجميع تلك الاحتمالات العقلية أيضا لأن
ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى أصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط
أو في جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي مطلقا يدل على استحالة وجود الخط و
سطح الجوهريين فلا نعدّه في إثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك
ابتدأ به واعلم أن لهم في إبطاله طريقين أحدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو المتحيز
بالذات لا بد أن يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي به جهة التحت وكذا ما يحاذي به جهة
اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات
لا بد أن يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو أطرافه الخارجة
منه فيلزم التعدد في أعراضه الحالة فيه لا في ذاته فيلزم الانقسام لأنا نقول هذه الأطراف إن كانت
داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا وإلا فما حل فيه طرفه الفوقاني مثلا غير ما حل فيه منه طرفه التحتاني
وإلا لكان الإشارة إلى أحد طرفيه عين الإشارة إلى الآخر وهو بديهي ضرورة فلا بد أن يعرض في
ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى
وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين وإذا استحال وجودهما امتنع أن يتركب منها الأجسام الموجودة
في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فإنها غير متحيزة بالذات وغير
مائلة للمكان والبديهة يحكم باختلاف الجهات والأطراف فيما هو متحيز بالذات ومائل للمكان
فتأمل وكن على بصيرة في الأمر والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى
وهو ما ذكره من حجب المتوسط للطرفين عن التلاقي وهذا يدل أيضا على استحالة تركبه من خطوط
أو سطوح جوهرية وعلى استحالة تركب الخط من النقطة وتركب السطح من الخطوط وتركب التعليمي
من السطوح بل يدل على أن ما لا ينقسم أصلا لا يتركب منه ذو مقدار لا في الخارج ولا في الذهن
وأن ما ينقسم من جهة واحدة فقط لا يتركب منه فيهما ما ينقسم في جهتين أو في جهات فإن ما ينقسم في

منهم ح

جهتين فقط لا يتركب منه فيهما ما ينقسم في الجهات اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى في
الثلثة انما اعتبر قيد التلاقي لان الكلام في تركب الجسم من تلك الاجزاء او المركب الحقيقي
انما يكون بالتلاقي وح يظهر حديث الحجب وعدمه وما قيل من انه يجوز ان يكون التلاقي محالا
وان لا يكون بد من وقوع الخلاء بين تلك الاجزاء فجوابه ما ذكرنا على ان تلك الاجزاء قابلة للحركة
والانتقال والا لما امكن الحركة والانتقال على الاجسام فلنفرض تحرك بعضها الى بعض بحيث
يتلاقى ويسوق الكلام الخ والثاني يوجب التداخل الى عدم الحجب يوجب ان يكون
الوسط داخلا باسره لاحد طرفيه قطعا فان فصل من ذلك الطرف شيء خال من الوسط لزم
انقسام ذلك الطرف وان لم ينفصل لزم التداخل مع حد ثم الطرفان بعد تلاقيهما اما ان يتلاقيان
باسرهما بحيث لا ينطبق احدهما على الاخر ويصير مقدارهما لزم تداخلهما ايضا فلا يكون هناك
طرف ولا وسط ولا يزيد حجم الثلثة على حجم واحد منهما فلا يحصل من تأليف امثال تلك الاجزاء
ان كانت الوفا شيء ذو مقدار زايد على مقدار واحد منها فلا يتصور تركب الاجسام المنقسمة في
الجهات الثلث من تلك الاجزاء على هذا الوجه واما ان يتلاقيا لا باسرهما فيلزم انقسامهما او
انقسام واحد منهما والحاصل انه اذا لاقى جزء جزءا اخر فان كان التلاقي بالاسر لم يفد التأليف
زيادة في الحجم لا في الخارج ولا في الوهم وهكذا اذا انضم اليهما جزء ثالث ورابع لم يحصل حجم زايد اصلا
وان كان التلاقي لا بالاسر لزم الانقسام وخلاف الفرض والاول يوجب الانقسام اي
حجب الوسط للطرفين عن التماس يوجب انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين حينئذ
غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وايضا لا يجوز ان يكون احد
الطرفين ملاقيا باسره للوسط والا كان داخلا في الوسط وهو بط فلزم انقسام كل واحد
من الطرفين ايضا لا يقال لزوم الانقسام مم لجواز تحقق الهيئات المختلفة بالاطراف المختلفة
التي هي اعراض قايمة بمحل بسيط لا ينقسم اصلا لانا نقول قد مر ان تلك الاطراف المختلفة بالوضع
لا بد ان يحل كل منها في شيء من ذلك البسيط غير ما حل فيه الاخر فيلزم انقسامه ولو بالفرض قوله
لو فرضنا مركبا من ثلثة اجزاء على الولاء يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية كانت او
سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا للتبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها
الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون
ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف الاخر باسره على الوسط والا

لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الواسطة مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا
بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم كانت تلك الاجزاء غير متساوية في الحجم وجب ان يكون بعض
من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام
الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانه مح لا يقال هذا الح لم يلزم من وجود
الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترية من تحرك
جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق ان اذا
استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعضها
محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس ايضا شيء من اجزائه سوى الجزء محالا
في نفسه فتعين استحالته ومن زعم ان الجزء الذي لا يتجزى لا يقبل حد حركة فقد سهى لما تقدم
ايضا جاز ان يفرض له تلك الحركة في ضمن جزء من اربعة اجزاء اي من اجزاء شفع
وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الثاني والثالث اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكون معا
على الثاني او على الثالث والا لم يتساويا في الحركة لان احدهما قطع جزئين ووصل ثالث
والاخر قطع جزءا واحدا ووصل الى ثان بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الثاني والثالث بان يكون
بعض من كل منهما على بعض من الثاني وبعضه الاخرى على بعض من الثالث فيلزم انقسام
الجزئين المتحركين مع انقسام الثاني وتقريره ان الجزء الاقرب من مركز الرحى اما هو ضحه
ان يفرض خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء
لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافته
فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته
ينقل الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل
من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي
المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو مح بالضرورة وان سكن
الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في ساير الاجزاء
فيلزم تفكك الرحى على مثال دواير محيطة بعضها يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة
من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات كما لا يخفى قد التزموا مع ان
الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على مثال الدواير كما ذكرتم لكن الفاعل المختار

الی هر

يلتصق بعضها ببعض ولا نشعر نحن بذلك للطافة الازمنة التي تقع فيها السكنات
يعتريه ان الفرس اسيرا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار
الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور
ومقدار زايد على مقدار الخمسين بالاف الوف فعلى القول بالجزء يلزم ان يكون
للفرس سكنات بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في
تلك السكنات فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا نحس بكونه اصلا ودعوى عدم الاحساس بالسكنات بصغر ازمنتها و
قلتها مكابرة صريحة لان ازمنة حركاته اقصر واقل فكيف يرى حركاته دون سكناته
ومنه انتفاء الدائرة يريد انه لو صح الجزء لانتفت الدائرة لان الخط المركب من الاجزاء
التي لا تتجزى ان امتنع جعلها دائرة امتنع ايضا جعلها سطحا ذو عرض دائرة لان ماله
عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على
كل واحد منها امتنع عن الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه
دائرة فاما ان يتلاقيا اجزاءه اجزاءه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة
ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل
حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل الدواير محيطا بعضها ببعض
فلا فرجة بينهما الى ان يبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه
الدائرة فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا
مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقيا ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام
لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق هكذا قرره الامام في الملخص و
هو المراد بما ذكر في الشرح فعبر عن الدائرة الصغيرة بالدائرة العظيمة وعن الدائرة
العظيمة بالدائرة المنطقة لكن العبارة قاصرة عن تمام المراد وذلك لان الدائرة
المحسوسة شكل مضرس ليست بدائرة حقيقية ايد ذلك بان شرط صدق الاحساس
ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة دركه اذ لو لم يكن كذلك
لم تقو الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة
في الجو والاصوات الخفية جدا فان كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا

في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه
لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود رد ذلك بانك ان اردت
بطرف الخط معنى اخر فلا نم ان للخط طرفا بذلك المعنى لا بد له من دليل وهذا الرد
بعينه وارد على دعوى كون الخط موجودا لانه طرف السطح الموجود وعلى دعوى
كون السطح موجودا لانه طرف الجسم الموجود وقد اجيب عنه بان الجسم اذا انتهى في
احدى جهاته فقط فلا شك ان يوجد هناك شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا
انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط
واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو
النقطة وسيأتيك ان شاء الله في مباحث الكم ما يدل على وجود هذه الاطراف
دلالة واضحة اذا وجد الجسم التعليمي وقد يقال ان المتكلم يتسلم من الحكيم وجود
النقطة ويبني عليه اثبات الجزء فلا حاجة به الى الدلالة على وجود النقطة الا ان
الاستدلال ح يكون جدليا برهانيا يلزم الخط وهو موجود وضعي لا يتجزى
بالاستدلال اعني الجوهر الفرد واما تركب الجسم منه فلا يلزم مما ذكر بل يحتاج
الى دلالة اخرى والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم الا قيل ان
البديهة يحكم بان الحال في شيء سواء حل فيه من حيث ذاته او باعتبار وصف له
لا بد ان يشتغل بوجوده كل المحل ساريا فيه او بعضه لولا ذلك لكان مباينا له بنسبته
اليه كنسبته الى غيره والنقطة ليست شاغلة بكل الخط فلا بد ان يكون شاغلة بجزء
منه غير منقسم اذ لو انقسم لم تكن النقطة شاغلة لكله والا انقسمت بل لبعضه وهو خلاف
المفروض وايضا ينقل الكلام الى ذلك البعض فلا بد من الانتهاء الى جزء معين
يشغله النقطة والا لم يكن شاغلة لكل الخط والا لبعضه فلا يكون حالة فيه فذلك الجزء
المعين ان كان مستقلا بذاته فهو المط والا احتاج الى محل اخر غير منقسم فلا بد من الانتهاء
الى محل مستقل بذاته غير منقسم وفيه بحث وهو ان الوحدة يوصف بها امر منقسم كزيد
مثلا فلا بد ان يكون صفة له قائمة به من حيث هو مجموع لا بجزء من اجزائه ولم يلزم من
انقسام ذلك المجموع انقسام الوحدة لا في الخارج ولا في الذهن فلم لا يجوز ان تكون النقطة
حالة في مجموع الخط شاغلة له من حيث هو مجموع غير سارية فيه وغير حالة في جزء معين منه

كالوحدة بالقياس الى محلها والفرق بان الوحدة صفة اعتبارية لا يجدى نفعا لان
تلك البديهة التي ادعاها كما تحكم بان الحال الخارجي للابدان تشغل بوجوده الخارجي كل
المحل او بعضه تحكم ايضا بان الحال الذهني للابدان تشغل بوجوده الذهني كل المحل او
بعضه للابدان يعتبر العقل شغل بكلها او ببعضه والا لم يكن له جعله صفة له حالة فيه فلما
جاز في الذهني شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا وح يندفع عن
وجود الاطراف ويكون في الجسم غير منقسم في العمق ولا يلزم من وجودها من وجود الجوهر
الفرد ولا وجود خط وسطح جوهريين وذلك لانها موجودة غير قارة اما وجودها
فلان البديهة يشهد بان الحركة حالة موجودة للمتحرك واما كونها غير قارة فكذلك ايضا لانه
اذا اعتبر العقل للحركة امتدادا ينقسم به الى جزئي مثلا حكم بان احدهما في جزء من المسافة
والاخر في جزء اخر منها وبانهما اعني جزئي الحركة لا يجتمعان في الوجود قطعا فلا
يكون الحركة في الحال موجودة اي يلزم حينئذ ان لا يكون الحركة التي فرضناها موجودة
في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود فيه احد جزئيها فقط حقق وح اما ان ينتقل
ان ينتقل الكلام الى ذلك الجزء الموجود في الحال فان لم ينقسم كانت الحركة الموجودة في الحال
غير منقسمة وان انقسم لم يكن بتمامه موجودا فيه فينتقل الى جزئه الموجود فيه وهكذا فلا بد له
من الانتهاء الى ما لا ينقسم وان لم يكن الحركة موجودة في الحال لزم الجزء الذي لا
يتجزى وذلك لان المسافة هو الجسم ثم اذا اعتبر ما هو الحال الذي قبل هذا الحال بعده
ظهر تركب الجسم الذي هو المسافة من اجزاء لا تتجزى قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل
معدومان مطلقا اي لا نم ان الماضي من الحركة والمستقبل منها معدومان مطلقا بل
هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود
في الماضي من زمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل
من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان
فان قيل لا وجود للماضي والمستقبل من الزمان فكيف يوجد فيهما الحركة لا وجود لهما في
الحال ايضا فلا يلزم منه ان لا وجود لهما اصلا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد
اما في الماضي او الحال والاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول لانه
لزم ان يكون للزمان زمان اخر اذ يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان

اصلا وكذا المستقبل فلا يوجد فيهما الحركة قطعا لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال
ايضا ليس بموجود اصلا فلا يوجد الحركة اصلا وحل الشبهه ان غير الزمان ان لم يوجد فيه
اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في بعض وان لم يكن موجودا في بعض
الازمنة بخلاف الممكن فانه اذا لم يوجد شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر
الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا و
المستقبل سيصير حالا والغرض انه لا وجود للحركة ولا لابعاضها في شيء مما هو حال فلا
وجود لها ولا لابعاضها في شيء من الازمنة وذلك باطل بديهة حال وح يسقط الجواب
المذكور بل الجواب ان يقال ان اريد بالحال الزمان الماضي الذي لا ينقسم خارجا
وينقسم وهما لزم من وجود الحركة فيه وجود جزء في المسافة لا ينقسم خارجا وينقسم وهما
والمحال كذلك مطلقا بكم اعني وجود الجزء الذي لا يتجزى اصلا ولا استلزام له وان اريد
بالحال ما لا ينقسم اصلا لم يلزم من عدم الحركة فيه ان لا يكون الحركة موجودة اصلا لجواز ان
يكون موجودة في الحال بمعنى الاول وهو مردود بان الزمان اذا فرض له امتداد ينقسم وهما
الى جزئين امتنع اجتماعهما لاستلزامه اجتماع جزئين من الحركة وتعيين فيهما وقد عرفت
بطلانه واعلم انا نعلم بالضرورة وجود الحركة في الزمان الحاضر وانها ليست بماضية
ولا مستقبلة ولا شك ان الحركة غير قارة بالذات فلو كان منقسمة لم يوجد بتمامها في
الحال فالصواب في الجواب ان يقال ان اردتم بالحركة ما هي بمعنى القطع فلا وجود لها في الخارج
وان اردتم بها ما هي بمعنى التوسط فهي موجودة غير منقسمة لكن عدم انقسامها لا يستلزم ثبوت
الجزء لعدم انطباقها على المسافة فان قيل تلك الحالة التي لا ينقسم اعني الحركة بمعنى
التوسط ثابتة للمتحرك في حد لا ينقسم من حدود المسافة فيوجب فيها شيء لا ينقسم وهو
المط قلنا جاز ان يكون ذلك الحد نقطة او خطا في المسافة فلا يلزم وجود جوهر في المسافة
لا ينقسم ان الان موجود اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود قلنا
لا نم بل الماضي والمستقبل غير موجودين في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا
قيل اذا قرر الحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الان اي الحاضر من الزمان موجودا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو
حال فلا وجود لهما ايضا سقط الجواب المذكور وكان الجواب ما ذكرناه في الحجة الثانية

جزءا ما

ان المراد بالآن والزمان الحاضر ماذا وقد عرفت انت هناك كون الجواب الذي اشار اليه
مردودا بل الجواب الحق ههنا ايضا ان يقال الحركة الموجودة في الآن هي الحركة بمعنى التوسط
وليست منطبقة على المسافة ولا مستدعية لوجود جوهر لا ينقسم في المسافة كما مر وذكر حجة
على امتناع تركب الجزء مما لا يتجزى وذلك اعني امتناع تركبها من اجزاء لا تتجزى يدل على
امتناع تركب المسافة فيها وكانه قال ليس وجود الحركة دليلا على وجود الجزء بل على امتناعه
بيان الملازمة ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى آخر
يريد ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى كانت المسافة ايضا مركبة فيهما لانطباق
الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احدهما جزء يفرض في الاخرى جزء بازائه فالمتحرك من
جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها متصل بالاول اما ان يتصف بالحركة حال كونه في
الجزء الاول اي الجزء الاول من المسافة وذلك باطل لانه لم يشرع بعد في الحركة واما ان يتصف
بها حال كونه في الجزء الثاني اي الجزء الثاني منها وهو ايضا باطل لانه قد انقطعت الحركة في
الجزء الثاني ولا واسطة بين الاول والثاني يوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة اصلا
واجيب عن ذلك بما يتوقف توضيحه على مقدمة هي ان القائلين بالجزء ذهبوا الى ان المسافة
مركبة من اجزاء لا تتجزى فكل جزء من الحركة انما يقع في جزء من المسافة والحركة الواحدة عندهم
حركة جزء لا يتجزى وهي اسمه دفعة ولذلك فسروا الحركة بالكون الاول في المكان الثاني بعد
كونه في المكان الاول فان الكون اعني الحصول في المكان دفعي اي فالحركة من ابتداء مسافة
كفرسخ مثلا الى انتهائها لا يكون حركة واحدة بالفعل عندهم بل هي حركات متعاقبة والجسم
اذا تحرك لم يكن حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة بالفعل عندهم بل هي
حركات متعاقبة والجسم اذا تحرك لم يكن حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة
فيه بالفعل فلا يكون للحركة الواحدة عندهم مبدأ ووسط ومنتهى من المسافة بل لا يكون لها
الا مبدأ او لا منتهى واذا تمهدت المقدمة قلنا ان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في
مبدأ المسافة ولكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في المنتهى لان حقيقة الحركة عندهم هي
كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون
الثاني في المكان فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف
ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا

فانه يمكن ان يوجد آحاد متناهية من تلك الاجزاء وذلك لان الجسم لما
كان فيه كثرة غير متناهية ولا شك ان الكثرة يتألف من الآحاد ففي الجسم آحاد
متناهية فيمكن ان يوجد من تلك الآحاد آحاد متناهية لا يقال ان اردت بالآحاد
ما لا يكون منقسما بالفعل اصلا فوجودها في الكثرة ممنوع وان اردت ما لا ينقسم من حيث
انها آحاد جاز ان يكون واحد من تلك الآحاد المتناهية مركبا بالفعل من اجزاء
غير متناهية فيكون الجسم المركب من تلك الآحاد المتناهية مشتملا على اجزاء غير متناهية
فلا يتم بعضها على ما ادعوه لانا نقول متى وجد كثرة وجد فيها ما هو واحد في نفسه اذ لا معنى
للكثرة الا مجموع اشياء كل منها واحد في نفسه فلا ينقسم بالفعل والا لم يكن واحدا في نفسه
فان الواحد الذي يشتمل على اجزاء بالفعل هو بالحقيقة كثرة قد فرضت وحدتها باعتبار فلو لم
يوجد في الجسم هي آحاد بالفعل في انفسها لزم ان يكون فيه كثرات غير متناهية بلا آحاد حقيقية و
انه باطل بديهة
والثاني يوجب تداخل الاجزاء لانه اذا لم يزد الجسم بازدياد عظم الاجزاء
وتأليفها فلا بد ان يكون تلك الاجزاء متداخلة منطبقا بعضها باسره على بعض آخر والتداخل
ممتنع لاستلزامه ان لا يحصل من تلك الاجزاء سواء كانت متناهية او غير متناهية اجسام
لها مقادير ممتدة في الجهات لا يقال انما يلزم ذلك اذا وجب التداخل واما اذا جاز
التداخل وعدمه ايضا فلا لانا نقول اذا جاز عدمه ايضا امكن ان يحصل بضم الاجزاء
بعضها الى بعض في الجهات جسم مؤلف من اجزاء متناهية وايضا لو جاز التداخل في الاجزاء
لجاز ان يتداخل مقادير الاجسام باسرها في حجم فرد له بل في حجم ما هو اصغر منها وذلك باطل
بديهة
فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وذلك بصدق
السالبة الجزئية اعني قولنا ليس بعض الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية وهو ذلك الجسم الذي حصل
من اجزاء المتناهية فان قيل موضوع هذه السالبة الجزئية جسم مصنوع اعتباري وموضوع
تلك الموجبة الكلية هو الاجسام الطبيعية الموجودة في الواقع فلا تناقضان فلا يستلزم صدق
هذه السالبة بطلان تلك الموجبة قلنا اذا وجد كثرة غير متناهية متضمنة بعضها الى بعض
في الجهات الثلث فيوجد بالضرورة كثرة متناهية متضمنة بعضها الى بعض في تلك
الجهات فالجسم المركب من الاجزاء المتناهية يكون موجودا في الواقع على ذلك التقدير
لكن نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان ازدياد الحجم يجب ازدياد النظم

والتاليف واعترض على ذلك بان ازدياد الجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم
كليا ان يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجايز ان يكون
الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجمين
من النسب الصم التي يوجد في المقادير دون الاعداد وح لا يوجد مثلها في الاحاد لان
نسبتها عددية لا يقال ان الاحاد اي الاجزاء التي لا تتجزى متساوية اذ لو تفاوت
لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم و
المقدار كان نسبة مولف منها الى مولف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني
بالضرورة لانا نقول تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانها ليس من خواص
المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة والجواب ان
تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى البعض يوجب الحجم المولف منها وجب ان
يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض وقد ابطلنا
واذا كان لها مقادير في انفسها ولم يكن متفاوتة كانت متساوية قطعا فكان نسبة المولف
الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد ويتم المط لما فرغ من ابطال المذهب الثاني
اشار الى ما يلزمه من المحالات مدة بالحقيقة بيان لبطلان هذا المذهب بوجوه اخر كما ان
الاشارة الى ما لزم اصحاب المذهب الاول مما يشهد الحس بكذبه بيان بالحقيقة ايضا
لبطلان المذهب الاول بوجوه اخر لان البطوء ليس لاجل تخلل السكنات
كما سيأتي في مباحث الحركة فيقينا الاول هو انه اذا قطع السريع جزءا قطع
[illegible] السريع [illegible] والا سوي بطا بالضرورة واحتاج الى
زيادة [illegible] يقطع [illegible] بلا نهاية فيجب ان لا يقطع المسافة ابدا وذلك لان
قطع ما لا يتناهى في زمان متناه ح وقد يقال ان كل واحد من الزمان المتناهي والحركة
الواقعة فيه مركب عندهم من اجزاء غير متناهية كالمسافة المتناهية وقطع مسافة المقدار
غير متناهية الاجزاء في زمان متناهي المقدار غير متناهي الاجزاء بحركة متناهية المقدار غير
متناهية الاجزاء ليس بمحال عندهم بل هم ملتزمون بوقوعه باركتاب الطفرة هي في
اللغة الوثبة يقال ظفر يطفر طفرا والمراد ههنا انتقال الجسم من جزء من اجزاء المسافة
الى جزء اخر منها من غير ان يحاذي ما بينهما من اجزائها ويعبر عنها بترك محاذاة الاوساط

جزاسو

٦٨

ودفعوا ايضا برهان التناسب بارتكاب التداخل المشهور انهم التزموا
الطفرة دفعا لالزام امتناع لحوق السريع البطوء والتزموا التداخل دفعا لالزام امتناع
قطع المسافة المتناهية في زمان متناه فان الاجزاء التي لا تتناهى اذا تداخل بعضها
في بعض وصار جزءا واحدا لم يتوقف قطع المسافة على قطع كل واحد منها فجاز قطعها
في زمان متناه وهذا انسب لسياق كلام المتن الا ان التزام الطفرة لما كان كافيا
لدفع الالزامين جعل الشارح التزام التداخل راجعا الى دفع برهان التناسب ثم ان
استحالة الطفرة بديهية واضحة واما استحالة التداخل فقد نبه عليها بما تقدم
لما فرغ من ابطال المذهب الاول والثاني اراد ان يشير الى بطلان المذهب المنسوب
الى ذيمقراطيس قد تقدم مما سبق ان البحث في هذا المقام هو الجسم المفرد ولا يخفى عليك
انه لا يتصور منه مذهب ذيمقراطيس بل لما ثبت ان الجسم المفرد لا يجوز ان يتركب من الاجزاء
التي لا تتجزى وما في حكمها ثبت انه متصل واحد في نفسه وثبت ايضا انه قابل للقسمة الوهمية
في الجهات الثلث والا لكان جزءا لا يتجزى او ما في حكمه وقد ظهر استحالته فان ادعى انه
قابل للقسمة الوهمية الانفكاكية التي توجب الانفصال لا بالقطع ولا بالكسر كما هو مذهبه فلا
يكون الجسم المفروض قابلا للقسمة الانفكاكية لانه عبارة عن كل واحد من تلك الاجسام الصغيرة
الصلبة التي لا تقبل قطعا ولا كسرا مع كونها غير منقسمة وهما واما اذا جعل البحث الاجسام
البسيطة الطبايع اي التي لا تشتمل على اجسام مختلفة الحقايق كالماء والهواء والنار مثلا كما
فعله الامام في الملخص والمباحث المشرقية وبين انها ليست مركبة من الجواهر الافراد وما في
حكمها من الخطوط والسطوح الجوهرية لم يثبت انها متصلة واحدة في نفسها بل يحتاج في ذلك
الى ابطال مذهب ذيمقراطيس فيها وما يخيله اذا اثبت استحالة الجزء ثبت ان في الاجسام
ما هو متصل في حد ذاته لا منفصل له بالفعل في امتداد وهو الجسم المفرد لانا اذا اعتبرنا جسما
متناهي المقدار فان لم يكن متالفا من اجسام كان جسما مفردا متصلا في نفسه وان كان
متالفا منها فلا بد ان ينتهي في التحليل الى اجسام مفردة والا لكان مركبا من اجسام لا متناهي
فيلزم ان يكون مقداره غير متناه فظهر ان المبحث ان كان هو الجسم المفرد لزم من نفي الجزء ان
كل واحد منه متصل في حد نفسه وان كان هو الجسم البسيط الطبيعي لزم [illegible] احد من افراده
انه متصل في حد ذاته فيكون جسما مفردا او مشتمل على ما هو متصل في حد ذاته وهو الجسم المفرد

فنفي الجزء يستلزم ان يكون الاجسام المفردة متصلة في حد ذاتها قابلا للانقسام
الوهمي واما قبولها للقسمة الانفكاكية فيحتاج الى دلالة اخرى قد ذكرها بقوله والقسمة بانواعها
وانما لم يجعل البحث ههنا مطلق الجسم لان منه ما هو مركب من اجسام مختلفة الحقائق
فلا يحتمل كونه متصلا في نفسه بخلاف الجسم المفرد او البسيط بالمعنى المذكور وتقرير الجواب
ان القسمة بانواعها اي الفرضية اراد بالفرضية ما هو بمجرد فرض العقل كليا وبالوهمية ما هو
بمجرد فرض الوهم جزئيا واما القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين سواء كانا قاريين
اي مستقرين ساريين في ذات المعروض كما في الابلق او غير قارين بل اضافيين كما في مماستين
او محاذاتين مختلفتين فقد توهم انها من القسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال في
الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا في الخارج لمحل البياض وكذا ما يماس او يحاذي
منه جسما يجب ان يماس او يحاذي منه جسما اخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج
لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقا جسم اخر او حاذاه
فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا
زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا وما ذكر من التغاير
فانما هو بالنظر فانما هي بالنظر الى العرضين المختلفين واما اذا نظر الى ذات الجسم فلا انفصال
فيه اصلا فهذه القسمة اعني القسمة باختلاف العرضين راجعة بالحقيقة الى القسمة الفرضية وذلك
ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة
الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة حادة متصلة بالنفوذ فيه و
الكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية
المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية كما ذكره الشارح ههنا اقسام القسمة
الفرضية والوهمية بهذا المعنى وانما افرد الوهمية عن الفرضية بناء على ما اشرنا اليه واما افراد
القسمة الواقعة باختلاف العرضين عنهما فلان اختلاف العرضين سبب حامل للعقل
والوهم على فرض الانقسام وتوهمه فيكون مقابلة لما هو بمجرد الفرض والتوهم وانما
فصل هذه الاقسام ههنا لان اصحاب تلك المذهب يجوزونها كلها ويمنعون
الانفكاكية فتثبيتها فاشار الى ان كل واحد من تلك الاقسام موجبة لامكان القسمة
الانفكاكية فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الواقع للاثنينية الانفكاكية

ما يصح من المتصلين اقول المدعى ههنا جواز الانفصال بين المتصلين واما جواز
الاتصال بين المنفصلين فزيادة مبالغة في ان احكام الامور المتساوية الطباع
متوافقة كان او وصلا فلا يتم هذا الجواب لابتنائه على تشابه البسائط
في الطبع ولا يمكن ان يسلم من الخصم تشابهها وبنى الكلام عليه لانه يكون حينئذ جدلا خارجا
عن الحكمة ولا يمكن ايضا ان يقال ان لم يتشابه البسائط باسرها فلا اقل من ان يكون في
مبادي الاجسام جزآن متشابهان لانا نقول جاز ان لا يوجد هناك اصلا جزآن متشابهان
طبعا والاستبعاد لا يجدي ههنا نفعا وايضا لا يلزم منه المطلوب وهو جواز الانفكاك
على كل جسم متصل في نفسه نظرا الى ذاته لا يقال اذا كان البحث هو الجسم البسيط الذي
لا يشتمل على اجسام مختلفة الحقائق امتنع ان يكون اجزاؤه متخالفة بالطبع والا
لم يكن بسيطا بذلك المعنى لانا نقول ان البحث ههنا هو الجسم البسيط بحسب الظاهر مثلا
وهو مع شهادة الحس ببساطته ظاهرا يحتمل ان يكون مركبا من اجسام متخالفة
الحقيقة الا ان الحس لا يميز بينها اجيب بان الامتداد من حيث هو امتداد
طبيعة محصلة نوعية فلا تختلف مقتضاها في الافراد يرد عليه انا لا نسلم كون الامتداد
الجسماني المشترك بين تلك البسائط طبيعة نوعية لم لا يجوز ان يكون عرضا عاما
لها او طبيعة جنسية مشتركة بينها وح يجوز اختلاف مقتضاها في افرادها وما ذكر في
اثناء من ان الجسمية المشتركة بين الاجسام باسرها طبيعة نوعية لان جسمية
اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف لا محالة ان احدهما حارة والاخرى
باردة او ان احدهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك و
كلها امور خارجة من طبيعة الجسمية فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية
مثلا موجود آخر فلا يضاف هذه الطبيعة في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف
بين الجسميات انما هو بامور خارجية عنها مضافة اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار
مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه بل هو مبهم لكونه خطا او سطحا اذ ليس المقدار
موجودا والخطية او السطحية موجودا آخر ينضم اليها في الخارج بل الخطية نفسها هي المقدار
المحمولة عليها فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه بل انما يتحصل بفصول متنوعة لا يوجد
ذاتا مستقرة فيما لا يتشخص بها بالجواز ان يكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة

فصل لما

كما مر

السطحية

الشكله مخالفة في الحصة الجسمية العناصر المنفخة في الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون مطلق
الجسمية عرضا عاما او طبيعة جنسية مركبة بين الجسميات المتخالفة الحقائق وانحصاره
التخالف بين الجسميات في تلك الامور الخارجة عنها المنضافة اليها يحتاج الى
ح لابد له من دليل   واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل غير محصورة
لما ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد
قابلا للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا
يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات
التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن منفصلة فانه مح عندهم لانها
لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يحصل منها جسم غير
متناهي المقدار مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس
ما قد قيل من ان المقدورات لله تع غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج
محال مطلقا عند المتكلم فليس معناه عنده الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان
يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في
لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الا ويمكن الزيادة عليه   ذهب طائفة من المتكلمين
قد عرفت ان هناك جوهرا ممتدا في الجهات وان ذلك الجوهر امر متصل في حد ذاته
لا منفصل ولا ذي امتداد. اصلا فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
في حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء اخر لكونه متحيز الذات وهو الجسم المطلق فهو عندهم
بسيط لا تركيب فيه اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في
الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية
التي للانواع الاجسام يسمى هيولى ومادة. ما احتجوا به على اثبات ذلك ان الجوهر الواحد في
المتصل في ذاته لو كان قائما بذاته لكان تفرق الجسم الى قسمين اعداما لحصته بالكلية واتحاد
القسمين اخرين وذلك لان الجسم المتصل في ذاته اذا كان ذراعين مثلا فاذا طرا عليه
الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع مح لا يكون ذلك المتصل الوحداني
الذي كان ذراعين بلا انفصال باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه

والا لكان ذا منفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد
متصلان اخران من كتم العدم وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الزعم الاول من ان الجوهر
المتصل في ذاته شيء بعينه موجود مع طريان الانفصال عليه فلا بد هناك من شيء اخر
مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في
الحالين لئلا يكون التفرق اعداما بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين
بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصلين منفصلا متعددا
كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا
ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا
بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا منفصلا مع تعدده. وانفصال بعضه عن بعض واذا
كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصل منفصلا متعددا كان
المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاصا باعثا له فيكون محلا للمتصل الواحد حال
الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر
المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى جسمية والجسم المطلق مركب
منهما قالوا وانما عرفنا كون الجوهر المتصل في ذاته المتحيز بذاته حالا في غيره بنظر دقيق في
احواله واعلم ان الصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي الراي والتصديق في
وجودها ضروري كما مر الا ان حقيقتها وكونها متصلة في حد ذاتها لا منفصل فيها انما عرف
بالبرهان على نفي الجزء واما الهيولى فهي حقيقة ماهية ذاته اما الماهية فلانها كما اشير اليه جوهر قائم
بذاته لا هو متصل بذاته ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد بل يستفيد منه الاوصاف
مما حل فيه وبجامع كلا منهما وهو هو بعينه وظاهر ان ذلك في غاية الخفاء واما الانية فلان
الحجة على وجودها متوقف على ان الجسم المفرد الذي ثبت انه متصل في حد ذاته قابل للانقسام
بحسب الخارج واني لهم اثباته ودونه خرط القتاد وقبول القسمة الوهمية وان كان ظاهرا لكنه
لا يفيد الا هيولى وهمية وهو موقوف ايضا على ان تفرقه بالقسمة ليس اعداما له بالكلية وقد نوقش
فيه لجواز ان ينعدم الاتصال الواحد ويوجد اتصالان اخران وبالعكس ولا يكون هناك
محل قابل لهما باق معهما ودعوى الضرورة في ان الجسم عند انفصاله لا ينعدم بالكلية ممنوعة
ومن الاتصال القابل للابعاد الثلثة اراد بالاتصال هنا الجوهر المتصل في حد

المتعدد

ذاته اعنى الجسم التعليمى اذ لا يكون شئ منها فانه قد يسمى فى الاصطلاح اتصالا مبالغة لا
المعنى الاضافى المفهوم منه لغة ولا العرض المتصل فى ذاته اعنى الجسم التعليمى اذ لا يكون
شئ منها جزءا من الجوهر الذى هو الجسم الطبيعى فاذا قسمناه استحال ان يبقى المادة
على وحدتها بالضرورة اذ لو كان مادة القسمين واحدة بالشخص لا يمكن ان يوجد
واحد بالشخص فى آن واحد فى مكانين ومتصفا بصفتين متقابلتين لان كل
حادث عندهم لابد له من مادة ويكون تلك المادة على هذا التقدير ايضا حادثة
فيحتاج الى مادة ثالثة فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وان كانت
موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها اى لزم ان يكون فى الجسم الواحد
المتناهى المقدار مواد موجودة بالفعل لا ينتهى عددها الى حد يقف عنده كما عرض
الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف
عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها فيندفع ما قد قيل من ان ما لا يتناهى من المواد
انما يلزم ان لو امكن وقوع جميع الانقسامات التى لا يتناهى ولقائل ان يقول
الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها لا يعرضان للمادة بحسبها كما عرفت من ان
الهيولى لا يتصف فى حد ذاتها بالوحدة والتعدد والاتصال والانفصال بل انما
يستفيدها من الصورة الحالة فيها ويجامع كلا من هذه الصفات وهى بعينها فليس
شئ منها لازما للهيولى فمادة الجسم الواحد قبل طريان الانفصال عليه متصفة بوحدة
لازمة للصورة الجسمية الحالة فيها وعارضة لها فاذا طرأ الانفصال زالت الصورة
دون الهيولى فانها تبقى بعينها بعد زوال تلك الوحدة وتتصف بالتعدد وهى
هى بذات المادة الموجودة فى الاقسام قديمة والوحدة الطارئة عليها اى كل
قسم منها حادثة فلا يلزم تسلسل ولا وجود مواد غير متناهية ولا يخفى عليك انه لا
يتجه على الشارح حينئذ اما يتصل الكلام الى تلك المادة القديمة الموجودة فى الحيز
بل هى قابلة للانقسام اولا فان لم قابلة للانقسام لزم المناقضة فى كلامهم وان
كانت قابلة له وقبول الانقسام يقتضى ثبوت المادة لزم ان يكون للمادة
مادة ويلزم التسلسل لان الجسم متصل فى نفسه قابل للاتصال والانفصال فاذن
فيه قوة الاتصال والانفصال يعنى ان الجسم الذى ثبت انه متصل فى نفسه قد يكون متصلا

يمكن م

واحدا كما اذا لم يطرأ عليه الانفصال وقد يكون متصلا كما طرأ عليه الانفصال ثم انه
نظرا بان الانفصال لا ينعدم بالكلية كما انه اذا جمع جسمان من نوع واحد كالماء
صارا متصلا واحدا لم يتعددا بالكلية ففى الجسم الواحد قبل انفصاله قوة قبول
الانفصال وقوة الانفصال لا يمكن ان يكون للجوهر الواحد المتصل فى حد ذاته لامتناع
اجتماعه مع الانفصال وكذا قوة الاتصال لا يمكن ان يكون للجوهرين المنفصلين لامتناع
تباينهما مع الاتصال فلا بد ان يكون هناك امر آخر يجامع المتصل الواحد والمتصلين
وهو هو فذلك الامر الآخر فيه قوة قبول الاتصال والانفصال فهو القابل مع
بقية المقبول واما القبول بمعنى الطريان وانتفاء المطروء عليه به فانما هو لا متداد فيه
فى ذاته ولولاه لم يتصور عروض الانقسام للهيولى وانما استدل على الهيولى
بقوة الانفصال دون عروضه بالفعل لئلا يتوهم اختصاص وجودها بالاجسام
التى يعرض لها الانفصال بالفعل دون غيرها مما لا ينفصل ابدا لوجود مانع من الانفصال
مقارن للجسمية لازم لها كما فى الافلاك اما لفقدان الاسباب الموجبة للانفصال كما
فى العناصر المحالة عنها لانها مبنية على ان للجسم اتصالا فى نفسه حيث قال بان
الجسم متصل فلا بد ان يكون له فى نفسه اتصال والا لم يصدق عليه انه متصل فى غيره
الاتصال الذى هو من عروض الكم اراد بالاتصال المعنى الاضافى الذى يحصل
فى الكم المتصل بين اجزائه المفروضة فيه وما قيل ان الشمعة يتبدل مقاديرها يعنى ان
الشمعة اذا تواردت عليها اشكال مختلفة كالتدوير والتكعيب مثلا يتبدل مقاديرها
التى هى الكميات القائمة بها السارية الممتدة فى الجهات اذ لها مع التدوير كمية مخصوصة
لها امتداد فى الجهات على وجه مخصوص ومع التكعيب كمية اخرى سارية فيها على
وجه مخصوص آخر وقد تبدلت على الشمعة مقاديرها مع ان اتصالها الوجدانى اللازم
لشخصها باق بحاله ما لم يطرأ عليه انفصال فيكون لها اتصال فى نفسها غير الاتصال
الذى هو من عوارض الكم فالاتصال ايضا يتبدل على ان الاتصال الذى
توهمت انه للشمعة فى نفسها ليس الا اتصال بعض اجزائها ببعض وهذا الاتصال
يتبدل بتبدل الاشكال فليس لها اتصال لا يتبدل بل لا اتصال لها يكون له فى
نفسها لا متصل فيها هو الاتصال الذى يقابل الانفصال ولذلك يسلب فى الجملة

لان الشي لا يتقبل نفسه ولا ما ينافيه لامر جوهري محض الوصف بكونه محضا
اما مبالغة في كون الجسم جوهرا واما اشارة الى انه ليس جوهرا مركبا من جوهر
وعرض على ما جوز ذلك ومثل بالسرير وانت خبير بان الاعراض الثالث
هو بالحقيقة تفصيل وزيادة ايضاح للاعتراض الثاني قوله ولقائل ان يقول
على الوجه الاول ان الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم يريد انا اذا وضعنا
الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وبينا انه متصل في حد ذاته
لا منفصل فيه اصلا فذلك الجوهر نسميه تارة اتصالا وتارة امتدادا مبالغة في كونه
متصلا ممتدا في نفسه كما اشرنا اليه وح بني ان الجسم متصل في نفسه واندفع عنه
المنع واما حديث الشمعة فجوابه ان هذا الاتصال والامتداد الوحداني الجوهري
باق في الشمعة مع تبدل المقادير بتوارد الاشكال اذا لم يطرا عليها انفصال ليس
فيها اجزاء بالفعل حتى يتصور اجتماعها وافتراقها فلا اتصال بتاء الامتداد
الوحداني بعينه في الشمعة ح فان انعدامه قد يكون بزواله ووجود امتداد اخر
اما اعظم او اصغر او مساو على قياس ما ذكره في المقادير المتبدلة في التخلخل والتكاثف
الحسي وقد يكون بزواله ووجود امتدادين اخرين وهذا الاخير هو التفرق فعلم
ان انتفاء التفرق لا يستلزم بقاء الامتداد لجواز ان يزول ويحصل مثله فتوهم بقاؤه
لانا نقول ان البديهة يحكم ببقاء شخصية الامتداد الجوهري فيها بعينها ما لم يطرا
عليها انفصال على ما زعموا فان قلت ان اللازم من نفي الجزء على ما عرف ان
الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل فيه اصلا ولا اجزاء له بالفعل قطعا واما الشمعة
فيجوز ان يكون مركبة من اجسام مفردة متعددة يجتمع اذا دورت ويفترق اذا طولت
بل هي مركبة عندهم من اجزاء العناصر الممتزجة وليس اتصالها واحدا بالحقيقة بل في
الحس قلت هذه مناقشة في المثال لا يجدي نفعا لانهم ارادوا تصوير توارد المقادير
المختلفة على الاجسام المفردة بتبدل اشكالها مع بقاء هوياتها المتصلة الوحدانية في
هذا الجسم الذي يتصاد فيه تبدل الاشكال فان قلت ربما يمنع امكان تبدل الاشكال
في الاجسام المفردة كما منع امكان قبولها للقسمة الانفكاكية قلت هذا منع موجه
يتعذر به اثبات الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجسم الطبيعي المنطبعة عليه في جميع

جهاته كما ان منع امكان قبولها للقسمة الانفكاكية يتعذر فيه اثبات الهيولي عليه
ولا مخلص عنها الا باثبات كون الجسمية طبيعة محصلة نوعية وقد عرفت ما فيه
وعلى الوجه الثاني انا نختار ان للجسم اتصالا لا اجزاء له بالاتصال الا الجوهر
المتصل في نفسه المسمى بالاتصال اصطلاحا ولا شك انه اتصال جوهري بل
الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال عندهم كما اوضحناه في تقرير الحجة
اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد بالذات وللهيولي بالعرض اما
الاول فلان الامتداد المتصل في ذاته يلزمه الوحدة بالضرورة اذا لم يعرض له انفصال
ويلزمه التعدد اذا عرض له ذلك واما الثاني فلما عرفت من ان الهيولي يجب ان يكون
باقية بعينها حالتي الاتصال والانفصال لئلا يكون التفرق اعداما بالكلية فوجب
ان لا يكون في ذاتها واحدة ولا كثيرة بل انما يتصف بهما تبعا للصورة الحالة فيها
فاندفع الاشكال من ان لزوم الوحدة او التعدد للامتداد بالذات وللهيولي بالعرض
بمجرد دعوى لا سند معها لكنا الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المقول من الاكثر
يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد اما مقابلته للاول فظ لانه عدمه واما
مقابلته للثاني فلاستلزامه عدمه كما عرفت واما كونه رفعا للامتداد عما من شانه
ان يكون ذلك الامتداد فمبني على ثبوت الهيولي وان التفرق ليس اعداما للجسم بالكلية
ورفع ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث امتدادين اخرين فاذا قيل يجب
ان يكون في الجسم امر موجود يتقبل الاتصال اريد به ما يتقبل الامتدادين الحادثين عند
الانفصال فلا يرد ان الانفصال امر عدمي فلا يحتاج الى قابل وجودي وربما
يجاب عنه ايضا بان الانفصال عدم ملكة لا عدم محض فيحتاج الى قابل وجودي
لان المكان يختلف في الاجسام والشكل متشابه اي المكان يختلف في
الاجسام البسيطة بحسب القرب والبعد من المركز والمحيط والشكل متشابه فيها بحسب
الاستدارة فانا نحكم بوجوب المكان والشكل الطبيعيين عام لجميع الاجسام وان
لم يكن يشابه الاشكال الا في البسائط منها فكانه قيل انهما امر من احوال الاجسام
هذان باطلان لان احدهما مختلف في بسائطها التي هي اصلها والاخر متشابه فيها
فاذا عرفنا امكن ان نعرف بالمقايسة ما عداهما من المختلفة والمتشابهة

ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي انما عمم الحكم فيهما لكون الدليل مشتركا
فيهما جاريا منهما على السواء و ولم يعرض له من الخارج تاثير غريب اذا عطف
تفسيري كقوله حلي وطبعه لا يشترط زايد عليه فانه اذا عرض له من خارج تاثير غريب
لم يكن مخلى مع طبعه لم يكن له بد من مكان معين يطلبه عند الخروج عنه على
اقرب الطرق استدل على ذلك بان الجسم اذا قدر خاليا عن جميع العوارض المفارقة
والتاثيرات الغريبة فاما ان يحصل في كل الامكنة او لا يحصل في شي منها او يحصل في مكان
معين والاولان محالان بالبديهة فتعين الثالث فيكون ذلك المكان المعين هو المكان
الطبيعي لان حصوله فيه لا بد ان يستند الى علة لكونه ممكنا ولا يجوز ان يستند الى غير
ذاته لان المقدر انتفاء تاثير ما عداه فيه فهو مستند الى اقتضاء ذاته فلو فرض خروجه
عن ذلك المكان كان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى
ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق وبما قررناه يندفع ما قيل من انه ان
اراد بالمعين واحدا من المعينات بمعنى انه ان اتفق في هذا المكان سكن فيه
وان اتفق في ذلك المكان سكن فيه وهكذا في البواقي فما ذكرتم لكنه لا يلزم منه كونه
بحيث يطلبه عند الخروج عنه وان اراد واحدا بعينه فممنوع وقد اعترض ايضا
بان تاثير فاعله ان كان تاثيرا غريبا فلا نم انه مع خلوه عن كل تاثير غريب يكون
موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن تاثيرا
غريبا جاز ان يكون حصوله في مكان من فاعله اما بالجاه او باختياره ثم يغير ذلك
بتغير الاختيار وجوابه ان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض
الجسم موجودا اما بايجاب واما باختيار وفرض في هذه الحال اعني حال وجوده معرى
عن جميع المؤثرات التي لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اجبارا في
اواخر فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته كاملا فتاثير الفاعل
وجوده من حيث فرض وجوده فلا يكون تاثيرا غريبا بخلاف تاثيره في حصوله في
مكان معين فانه تاثير غريب اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه ايضا وجود ذاته
هذا وقد نقض هذا الدليل باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في
امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان وربما

في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها واجيب بمنع الجريان فان الاجزاء البسيطة
من العناصر اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت
اجزاء موجودة لم تخل وطبعها واما النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء
من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص
الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط
والمركب فان قلت ذلك الدليل على ما قررته يتراءى منه انه يقتضي ان يكون
مع ذلك متوقفا قلت لعل الخلل فيه من حيث ان تخلية الجسم عن التاثيرات الغريبة
وان كانت محلية في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة نظرا الى
الاسباب التي يستند وجود الجسم اليها ويستحيل خلوه عنها بحسب نفس الامر على ان
له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع ويؤيد ذلك ما يقال من
ان حصول الجسم في المكان المعين جاز ان يكون لانه قبل حصوله في ذلك المكان كان
حاصلا في مكان اخر او موصوفا بصفة اخرى على التعاقب فاقتضى احدهما حصوله في
ذلك المكان بلا استحقاق طبيعي حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع
الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح فليس المحدد
عنده في مكان اصلا وان كان له وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
لم يكونا طبيعيين لان طبعه لم يقتض حصوله في شي منهما لكون الثاني هو الطبيعي لا
الاول وذلك لانه اقتضى الثاني وهرب عن الاول بطبعه ويهرب عن الاول بطبعه
لان اقتضاء الثاني هرب عن الاول فمكانه مكان الغالب ما ذكر في الاقسام
المركب انما هو بالنظر الى ما يقتضيه نفس المركب اذا خلا عن مقتضى اخر يمنع العناصر عن
اقتضائها ما هي الصور النوعية فان الصور النوعية للمركب جاز ان يكون مقتضية لحصوله
في مكان المغلوب لان بعد بعلا عظما مثلا او الاول بعل الذهب كبعل اجزائه
الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه
بحسب ذلك اي بحسب ذلك المكان وجهته فاذا غلب فيه الماء والارض معا على
العنصر الاخر فمكانه الطبيعي يكون واقعا على الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه
وكذا اذا غلب النار والهواء وان لم يغلب فيه اجزاء بهذه الصفة اي لا

عيب نفس الامر على
ان له مكانا طبيعيا ام

ولا يجب جهة المكان فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه قيل اتفاق وجوده
لا يصير طبعه بحيث يقتضيه بل هو بحيث اذا اخرج عن امكنه اجزاءه ثم خلى لم يعد الى ذلك
المكان لتساوي حصول اجزاءه حينئذ في المكان الذي دفع اليه وهكذا اذا دفع الى
ثالث او رابع فلا يكون المكان الذي اتفق وجوده فيه مكانا طبعيا له بالتفسير الذي
ذكره اذ لو مال الى واحد من تلك الامكنة المتساوية بالنسبة اليه لكان
ذلك تخصيصا من غير مخصص قيل فيه نظر لجواز ان يناقض على ذلك المركب صورة
منوعة تقتضي ميله الى واحد من تلك الامكنة فلا تخصيص من غير مخصص وجوابه ما عرفت
من ان المذكور هو مقتضى نفس المركب مع قطع النظر عما تقتضيه الصور النوعية فانه
امر خفي لا ينضبط اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكر فانه اذا خلي وطبعه
ولم يعرض له تاثير غريب فلا بد ان يكون متشكلا بشكل مخصوص مستند الى اقتضائه
طبعه اياه على قياس ما عرفت في المكان ويرد عليه ان تشكله متوقف على تناهي ابعاده
ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي طبيعته ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة
مستند الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته فان قلت هذا بعينه وارد في المكان ايضا
لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم قلت وجود
الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده
من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو
والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازمة كانت امرا غريبا قطعا
بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم
من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول
بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل متوقف على وجود حاو
وهو امر غريب قطعا والشكل ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة الشكل من
الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة كما سياتي وحقيقته انه هيئة عارضة للمقدار
الذي يحيط به حد واحد اي طرف واحد كالدائرة والكرة او حدود كنصف الدائرة
والكرة او حدود كالمثلث من السطوح والاجسام من جهة الاحاطة وانما اعتبر هذا
القيد اعني من جهة الاحاطة ليخرج عن تعريف الشكل مثل السواد والبياض العارضين

للمقادير المحاطة بحد او حدود فالمراد بالاحاطة ههنا هو الاحاطة التامة ليخرج
الزاوية عن تعريف الشكل فانها على المذهب الاصح هيئة وكيفية عارضة للمقدار
من حيث انه محاط بحد او حدود احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستويا محاطا
بخطوط ثلثة مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط الثلثة كان الهيئة العارضة
له بهذا الاعتبار هو الشكل واذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت
الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية ثم ان الشكل والزاوية لا يعرضان الا
للسطوح والاجسام لان اطراف الخطوط اعني النقطة لا يتصور احاطتها بالخطوط اصلا
وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيه منع لجواز ان يكون هناك
جهات مختلفة واعتبارات متعددة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في المادة الواحدة
امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه
آثار متعددة واعترض ايضا بان هذا انما يتم اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا
كما هو مذهبه في المبدأ الاول فلا على انه يجوز ان يكون الصور المتنوعة فاعلة بالاختيار
لكنها لزمت سمتا واحدا في افعالها مع امكان ان تعمل على خلافه باختيارها قال الغزالي
في الاحياء ان القوى والصور والملائكة فاعلة بالاختيار مطيعة لخالقها في امرها به فيجب ان
يكون كذا وان لا لاختلف آثاره وذلك لان الشكل المضلع مختلفا لان جانبا منه سطح و
آخر خط وآخر نقطة وفيه نظر وقد يجاب عنه بان مراد المص من قوله والطبيعي هو
الكرة ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لكنه اكتفى في هذا القيد بالشهرة وعدم
اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات المكان موجود لانه مشار اليه
اي المكان مشار اليه بالاشارة الحسية عند العقلاء على وجه تقبله العقول فلا بد
ان يكون موجودا ضرورة ان المعدوم والمجرد لا يتصور قبوله لتلك الاشارة ولا
يقدح في ذلك كون الاشارة الحسية امتدادا موهوما وقد يقال ان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقطة ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها
لا ينفصل منها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط و
الى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم حينئذ كون المشار اليه بالاشارة
الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي هو

المشار اليه فيه ومقصد للمتحرك اى المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه
فلا بد ان يكون موجودا اذ لو منع حال حصول المتحرك فيه لامتناع حصوله فى معدوم
او مجرد لا يقبل اشارة حسية بل يجب ان يكون موجودا فى حال حركة اليه لانه مقصد له
بالحصول فيه لا بالتحصيل فلا يحصل حاله بالحركة واما ما يكون مقصدا له بالتحصيل فيمتنع
حصوله حال الحركة كالكيفية التى يتوجه اليها الجسم حال حركته فى الكيف وما يقال من ان المتحرك
انما يقصد السمت الذى اخذ فى الحركة منه والجهة التى يتوجه اليها واما دعوى قصده
للمكان فيحتاج الى برهان مردود بان قصد المتحرك للوصول الى المنتهى وحصوله
فى المكان اظهر من ان يخفى على ذى مسكة نعم قد يكون ذلك المكان مدركا اجمالا
غير مخطر بالبال فلا يشعر بكون الحصول مقصودا وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا
للجسم ولا حالا فيه فلان الانتقال اعنى الجزء والحال مما لا يتصور بل يكون الانتقال
لا عنه ولا اليه وبهذا اعنى الانتقال عن المكان واليه يستدل ايضا على كونه موجودا
لان الانتقال من العدم الى العدم مستحيل قطعا فهو اما السطح الباطن للجسم الحاوى
لا شك ان الجسم بكليته حاصل فى المكان الحقيقى الى له فلا يكون المكان امرا لا ينقسم
جهة واحدة فقط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما ان يكون منقسما فى جهتين
فقط او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون حالا
فى المتمكن لما عرفت بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن فى
جميع جهاته والا لم يكن بتمامه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوى كما هو مذهب ارسطو وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات
مساويا للبعد القائم بالجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك
البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم
كما هو مذهب المتكلم وقد ظهر بطلانه بوجود المكان واما ان يكون امرا موجودا
ولا يجوز ان يكون هذا ماديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
بانطباق ابعاد بعضها على بعض فهو بعد مجرد كما هو مذهب افلاطون وبما حققنا
تبين لك ان المكان على تقدير وجوده ينحصر فى السطح والبعد المذكورين كما ذكره و
بطل ما قيل من انه لا دليل على انحصاره فيهما واعلم ان العامة يطلقون لفظ

المكان

المكان على ما يعتمد الجسم عليه ويمنعه من النزول فلذلك يجعلون الارض مكانا للحيوان
ولا يجعلون الهواء المحيط به مكانا له واذا ترس على راس فيه مقدار درهم لم
يكن مكانه الا ذلك القدر الذى يمنعه من النزول ويحكمون ان الماء فيما بين اطراف

عندهم جو

الاناء لا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة من اطرافه هو البعد الممتد
فى داخله لا السطح الباطن كما لا يخفى وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير
موجود فى الاناء يعنى اذا توهمنا ان الماء الذى فى الاناء خرج عنه ولم يدخل فيه بدله كان فيما
بين اطرافه الداخلة بعد ممتد فى الجهات موجود لانه محصور فيما بين اطرافه وقابل للانقسام
والمعدوم لا يكون محصورا ولا منقسما ويرد عليه ان هذا توهم بط عند القائل بالسطح
فجاز ان يستلزم محالا اخر اعنى كون المعدوم محصورا ومنقسما وايضا كون الجسم
فى مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته قيل ان اراد به ان الجسم بتمام حجمه وكميته حاصل
فى المكان لا بسطحه وحده فهو صحيح لكنه لا يلزم ان يكون المكان بحجمه وكميته مساويا له كما
زعمه فان السطح الذى هو المكان يحيط به بكليته لا بسطحه وحده وان اراد به ان الجسم بحجمه منطبق
على المكان سار فيه كان مصادرة على المطلوب وكذا قوله ولان المكان مساو للمتمكن اراد به
ان المتمكن مالى له بحيث لا يكون شىء من المكان خاليا عنه ولا يكون شىء من المتمكن خارجا
عن المكان فهو صحيح لكنه لا يلزمه ان يكون بعدا وان اراد به مساواته اياه بكونه ذا
اقطار ثلثة مساوية لاقطاره الثلثة كان مصادرة وقوله ولا يقولون ان السطح يكون
فارغا ويكون ممتليا يرد عليه ان الامور العرفية لا يعول عليها فى العقليات على انهم لا
يمنعون ان يقولوا ان البسيط الذى فى داخله غيره مملو او فارغ وانت تعلم ان هذه
المناقشات انما يتوجه اذا جعلت الامارات المذكورة دلائل قطعية على المطلوب واما اذا
على كونها علامات وامارات مقتضية للظن به على ما ذكر فى الكتاب وشرحه فلا لان كل
واحدة منها يظن بها كون المكان بعدا مساويا للمتمكن كما لا يخفى فاذا اجتمعت مع ما
او تعت جزما او ظنا قريبا منه فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوى اذ لا اظهر
ان يقال وان كان البعد موجودا مع المتمكن فان لم يكن وجود بعد المتمكن لزم اتحاد
الاثنين لانه قبل ان يحل فيه هذا المتمكن كان موجودا بوجود آخر غير وجود بعد هذا
المتمكن وقد سبق استحالته وان كان له وجود غير وجود بعد المتمكن لزم تداخل

البعدين بحيث لا يتمايزان في الاشارة وهو ايضا ممتنع وما ذكره الشارح في ابطاله
الثاني مرجعه الى ان المكان ليس موجودا مع بعد المتمكن وقد فرضناه موجودا
معه ولا حاجة اليه مع ظهور لزوم اتحاد الاثنين على ذلك التقدير وكذا الطول
الذي ارتكبه في ابطال الاول راجع الى ذلك ويستغنى عنه بلزوم التداخل كما يشعر به
تقرير الجواب فهو لا محالة واحد شخصي لا غير رد ذلك لجواز ان يكون ما بين هذين
الطرفين بعدين متغايرين في الوجود متحدين في الاشارة فقط قال الامام في
الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء
بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في هذا الشخص
الانساني الواحد في الحس هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة لا يقال
انا حكمنا بان الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان لانا لو قدرنا خروج الماء عنه و
عدم دخول جسم اخر قضى العقل بوجود بعد بين طرفي الاناء فلما دخل فيه الماء علمنا
انه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولما لم يوجد مثل ذلك في
الانسان الواحد لم يلزمنا تجويز تعدده لانا نقول لا يلزم من انتفاء هذا الطريق
الذي هو دليل معين انتفاء المدلول بل يبقى الاحتمال بحاله وبعد غير ملاق للمادة
مسا له الابعاد الجسمية الحالة فيها يجب ان يكون جوهرا قائما بذاته ويتوارد الممكنات
عليه مع بقائه بشخصه بخلاف الابعاد الجسمية فانها اعراض حالة فيها فكان المكان
بمعنى البعد جوهرا متوسطا بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية
والاجسام التي هي جواهر كثيفة لامتناع التداخل بين هذين البعدين الملاقيين
للمادة فان تجويز هذا التداخل هو الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه
سفسطة بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به اي يتحد به في الوضع و
الاشارة واعترض على ذلك بانك لما جوزت تداخل الابعاد من حيث هي ابعاد
فاي دليل دل على ان الابعاد المادية متمانعة من التداخل والاستواء لا سيما
حكما كليا فان الصور والاعراض لو لم يكن ونفرض البعد موجودا كان
ممتنعا من التداخل وذلك لان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد
فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل

ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك
الجهة او الجهتين فقط كالخطوط تمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح تمتنع
تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات
كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل تحكم بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا
اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم
من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا
بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام و
الاجسام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست
منشأ الامتناع وكذلك الصورة الجسمية والمقدار في الخارج دون الذهن فظهر امتناع
التداخل في الابعاد مطلقا واندفع ما قيل من ان امتناع التداخل بين البعد المجرد
المادي ليس ضروريا وكون البعد هو السبب في الامتناع ممنوع يلزم ان يكون الطاير
الواقف في الهواء اي اذا فرضنا ان طائرا في الهواء واقف بحذاء راس انسان مثلا
فان الهواء متحرك فلا شك انه يتبدل عليه سطوح الهواء المحيط به فلو كان السطح مكانه كان
متحركا ايضا لكونه في كل ان في مكان اخر والحركة بالنسبة الى مكانه اي هو ساكن و
مكانه متحرك لكن حركته بالعرض تبعا لمحله الذي هو الهواء فلا يلزم ان يكون للمكان
مكان اخر واما يلزم ذلك ان لو كان متحركا بالذات يستدعي ان يكون كل جسم في
مكان وذلك ان البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام باسرها فهو بقدر قطر الفلك الاعظم
فكل بعد جسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد وعلى القول بالسطح يلزم ان لا يكون
للجسم المحيط بالاجسام مكان واما حكم العقلاء بان كل جسم له مكان فقد قيل عليه ان القائلين
بالسطح من جملتهم ولم يحكموا بذلك على ان المتبع هو البرهان او الضرورة لا قول مجرد عنهما
واعلم ان المكان الذي ان كان هو البعد كان كل جزء من المتمكن في جزء من مكانه
فمكان الجزء جزء مكان الكل وان كان هو السطح لم يكن جزء من اجزاء المتمكن في جزء من
اجزاء المكان اصلا بل كان اجزاؤه المتصلة بسطحه الظاهر في امكنة مركبة من اجزاء مكان
الكل مع غيرها فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل منهم من يجعل ان يكون هذا البعد
شيئا فارغا لا مالي له الى قوله وهم اصحاب الخلاء ارادوا بالخلاء المكان الخالي

عما يشغله فان كان الخلا بعدا مجردا موجودا فخلوه ان لا يكون وذلك السطح متمكن
فان كان في داخله فالملا كان ملا لا خلا وبالجملة ان الخلا هو المكان الخالي
عن المتمكن فالقايلون بالسطح لم لا يجوزوا ان يكون داخله خاليا عما يمكن فيه والا
لكان المعدوم محصورا فيما بين اطرافه قابلا للانقسام وانه مح بل ذهبوا الى
سطوح الاجسام مثلا فيه متلازمة واما القايلون بالبعد الموجود فقد جوز بعضهم
خلوه عن الشاغل وكذا جوزه القايلون بالبعد الموهوم وعرف الخلا على مذهبهم
يكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما اصلا فالخلا عندهم
نفي محض محصور فيما بين الاجسام فيكون باطلا لما تقدم من لزوم كون المعدوم
محصورا منتهيا وما الخلا بمعنى النفي المحض فيما وراء الاجسام فلا خلاف ولا
انفصال هناك ولا امتياز اصلا الا بحسب الوهم في غير المحسوس وحكمه فيه غير
مقبول فلا يتصور هناك حركة استدل بها على استحالته لانه لو صح خلو
عن شاغل اي خلو المكان عن الشاغل سواء كان بعدا موجودا او موهوما فان الدليل
المذكور فيهما على تقرير مقدمة حاصلها ان اختلاف الاجسام الواقعة في المسافة
في رقة القوام وغلظه كالهواء والماء مثلا يوجب اختلاف معاوقتها للمتحرك فيها
واختلاف المعاوقة والمقاومة يوجب اختلاف حركته في السرعة والبطوء على ان
يكون كثرة المعاوقة بازاء البطوء وقلتها بازاء السرعة فاذا تحرك الجسم فيه اي
في ذلك الخلاء بقوة اي بقوة محركة فيه سواء كانت تلك القوة طبيعية او قسرية او
ارادية فان البرهان جار في كل واحدة منها اذا فرض مساويها من جميع الوجوه في
الحركات الثلث والثاني مح اي قطعه لتلك المسافة الخالية لا في زمان بل
في ان مح لان تلك المسافة منقسمة وقطعه لبعضها قبل قطعه لكلها وانما احتيج الى بيان
استحالته لانه لو جاز ان يقع الحركة في ذلك الخلاء في ان ووقع حركته في الملا الاول
في زمان لم يكن لهذا الزمان نسبة الى ذلك الان اصلا لعدم المجانسة كما لا نسبة
بين الخط والسطح فلم يتم الاستدلال لتوقفه على ثبوت نسبة بين وقع فيه حركة
الخلاء وما وقع فيه الملاء الاول لتعرض مقاومة الملا الثاني بالقياس الى مقاومة
الملا الاول على تلك النسبة فتعين الاول وهو ان قطعه في زمان وبما قبل

وما قيل من انا لا نم ان الحركة ممكنة في الخلاء فانا اذا فرضنا خلاء خارجا عن داخل
المحدد لم يتصور فيه حركة قاطعة لان كل حركة اينية لا بد ان يكون الى جهة ولا تحدد
للجهة هناك وايضا الحركة لا بد لها ان تقع على حد من السرعة والبطوء ولا يتعين في
الخلاء للحركة حد منها فلا حركة فيه اصلا وايضا انما يلزم من الحركة في الخلاء لا
من وجوده في نفسه فلا يلزم استحالته فجوابه اما على الاول فبان الكلام في
الخلاء الذي فيما بين الاجسام لان الخلاء فيما وراء المحدد ان كان بمعنى النفي المحض
والعدم الصرف فلا نزاع فيه ولا استحالة كما مر وان كان بمعنى البعد المجرد فان
لم يمكن ان يتمكن فيه جسم فلا كلام فيه لانه كالعدم في انه ليس مكانا بالحقيقة وان امكن
امكن ان يتحرك فيه متحرك بالضرورة واما عن الثاني فبان المكان من حيث مكان
يقبل ان يتحرك فيه الجسم بالضرورة فاذا فرض خاليا فان امتنع فيه وقوع الحركة لاستلزامه
خلو الحركة عما يلزمها من حدود السرعة والبطوء كان هذا المح لازما لخلو المكان فيكون
الخلو محالا وهو المط وان لم يمتنع سقط المنع واما عن الثالث فبان من الجمع ما
اذا استلزم محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن بصدده وليس ايضا شي من اجزائه سوى كون المكان خلاء مح بالضرورة
فتعين ان يكون الخلاء محالا في ملا نسبة معاوقته الى معاوقة الاول كنسبة
زمان حركة الخلاء الى زمان حركة المعاوق فقيل عليه لا نم امكان وجود ملا نسبة معاوقته
الى معاوقة الاول كنسبة الزمانين مطلقا اي على اي وجه فرضت هذه النسبة المقدارية
التي بين الزمانين بل لا بد لهذه الكلية من دليل والجزئية لا يفيد هذا فيكون حركة
المعاوق كحركة عدم المعاوق قد نازع الامام في استحالته متمسكا بجواز كون النسبة بين
المعاوقين بحيث لا يكون المعاوقة القليلة اثرا اصلا فان المؤثر اذا ضعف جدا
جاز ان لا يوثر كقطرة الواحدة في نقر الحجر وان اثرت فيه القطرات فان الحركة
بنفسها يستدعي زمانا لان الحركة من حيث هي هيئة ايصالية غير قارة فلا يتصور
وقوعها دفعة بل على سبيل التعاقب منطبقة على مسافة منقسمة وزمان الاول ان
الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان مع انه لا معاوقة هناك فذلك الزمان
هو مقتضى الحركة من حيث هي وجب ان يكون محفوظا في الملا الاول مع زيادة لاجل

المعاوقة وح يكون الزمان الذي يقتضيه الحركة بنفسها محفوظا ايضا في الملا الثاني وينضم
اليه من الزمان الذي زاد لاجل المعاوقة شيء آخر على قدر النسبة بين المعاوقين فاذا
فرضنا ان زمان الخلا آ ساعة مثلا وزمان الملا الاول عشر ساعات كان تسع ساعات
منها بازاء المعاوقة وساعة واحدة بازاء الحركة فكان الزمان الملا الثاني الذي معاوقته
عشر معاوقة ساعة وعشر تسع ساعات اعني ساعة الى عشر فزمان الملا الثاني
ساعتان الا عشرا فلا يلزم خلف اصلا لان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما
من السرعة والبطوء فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا ان
اراد بذلك ان الحركة مجردة اي لا بشرط غير موجود فممنوع وكونها بحيث لا يوجد الا على
حد من السرعة والبطوء لا ينافي وجودها من حيث هي هي وان اراد بشرط لا شيء غير موجود
فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لحد من السرعة والبطوء مدخل في اقتضاء الحركة
من حيث هي هي قدرا من الزمان كيف والدليل معترض بان كل شيء فرض لا يخلو عن
احد النقيضين بل لا بد له من لازم فذلك الشيء مجردا عن احدهما او عن لازمه غير
موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فيلزم ان يكون لاحد النقيضين او اللازم
مدخل في اقتضاء ذلك الشيء وهو باطل قطعا وقد يعبر عما قررناه بعبارة اخرى فيقال
لا يلزم من عدم انفراد الحركة في الوجود الخارجي عن السرعة والبطوء ان يكون
اقتضاؤها بحسب السرعة والبطوء لجواز ان يتلازم امران في الوجود ويكون لكل
منها مقتضى على الى ذاته فيجوز ان يكون الحركة السريعة لنفس كونها حركة يقتضي زمانا و
لكونها سريعة يقتضي قدرا آخر من الزمان ودفع ذلك بانه ليس الغلط منشأ ان للسرعة
والبطوء مدخلا في اقتضاء الحركة للزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الا مع حد من السرعة
والبطوء لانها لا يوجد في الخارج الا مع حد منهما وما لم يوجد فيه لم يقتض الزمان فاقتضاء
الحركة للزمان مع الحد لا بالحد وهذا القدر كاف في تحرير البرهان كما ستعرف وقد يقال
ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي
الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان
نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل
الحركة من حيث هي هي حركة لا يستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما

انها هو

المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطوء واختلاف السرعة والبطوء في الحركة
الطبيعية والقسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة كل حركة فلا بد ان يكون على
حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة
اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من
الاولى فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس
حالتها من السرعة والبطوء بان يحصل بلا آية حد منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك
الحد فيترتب عليه الحركة السريعة والبطيئة وتجويز ذلك لا ينافي ما قدمناه من تصوير
البرهان من الحركات المفروضة في الخلاء وفي الملائين جاز ان يكون ارادية وان كانت
الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق
وذلك لان الطبيعة لا تعاوت فيها ولا شعور حتى يمكن استناد الحدود والمختلفة
التي للحركة اليها ولذلك القاسر لا يتفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذا
القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر
عارض المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما
خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيحسب اختلافه
رقة وغلظا كالماء والهواء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوء واما غير الخارج فهو
المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية اذ لا يجوز ان يقتضي الطبيعة بذاتها
شيئا ويقتضي ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية
تحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى معاوق داخلي ايضا
فلذلك يستدل تارة بها على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية اخرى على ان الجسم
القابل للحركة القسرية لا بد من مبدأ ميل طبيعي فلو لم يكن معاوقة لكل من
الطبيعة او القاسر يقتضي ان يحرك على اسرع حدود ذلك لانهما يقتضيان
الحصول في المكان الطبيعي او القسري ولا يقتضيان الحركة الا لاجل هذا
الحصول فلولا ان يكون هناك معاوق لا يقتضيا حصول الحركة على حد لا يمكن
حصولها على اسرع منه وذلك بان يقع الحركة لا في زمان لان الواقعة في زمان ما
يكون على اسرع الحدود ضرورة ان الواقعة في نصف ذلك الزمان يكون اسرع

لک

فاذا فرضنا جسما تحرک فی خلاء لزم ان یکون حرکته فی زمان لانه لایقطع نصف المسافة
قبل ان یقطع کلها وان لایکون فی زمان لانها ح لایکون علی احد من السرعة والبطو
لعدم المعاوق المعین لحد منها فلا یکون فی زمان والا کانت واقعة علی حد منها
کما عرفت وبالجملة لو وقعت حرکة طبیعیة او قسریة فی خلاء لزم ان یکون خالیة عن
حدود السرعة والبطو باسرها وان یکون لا فی زمان وذلک مح فقد تبین ان ذلک
التقدر الذی اشار الیه کاف فی تحریر البرهان وتبین ایضا ان الحرکة الارادیة وان کانت
کافیة فی تحریر اصل البرهان کما صورناه هناک لکنها لایکفی فی تحریره. بعد ایراد الشبهة
باقتضاء الحرکة قدرا من الزمان والجواب عنها بانها لایوجد الا علی حد من السرعة و
البطو سوط وکذا لایکفی فی تتمیم البرهان اذا اجیب عن الشبهة باستحالة اقتضاء الحرکة
بنفسها قدرا معینا من الزمان والا لامتنع وقوعها فی اقل منه اذ لایلزم من ذلک ان
یکون الزمان کله بازاء المعاوقه فی الحرکة الارادیة لجواز ان یکون للارادة مدخل فی
تعیین الحد المقتضی لذلک الزمان فلذلک تراهم یقتصرون فی الاستدلال علی امتناع
الخلاء علی الحرکة الطبیعیة والقسریة ومن الدلائل الدالة علی امتناع ان ما بین
الاجسام الغیر المتلاقیة یدل بصریحه علی ان الکلام فی الخلاء الواقع فیما بین الاجسام
کما قررناه لانه قابل للزیادة والنقصان والمساواة واللامساواة اورد علیه
فی المشهور انک ان اردت کونه قابلا لها فی الخارج فهو مم لانه فرع وجوده فی الخارج
وان اردت انه قابل لها فی الوهم فمم ولا یجدی نفعا بل الدلیل منقوض بما وراء العالم
اذ یمکن ان نفرض هناک بعد هو ذراع وبعد هو ذراعان الی غیر ذلک فیکون قابلا
للزیادة والنقصان والمساواة واللامساواة فان اجیب بان التقدیر وهمی
کان مشترکا فالجواب ان الخلاء فیما بین الاجسام محصور فیما بینها فی الخارج وقابل
للتقدیر بحسب نفس الامر فلا بد ان یکون موجودا واما ما وراء العالم فلا حصر ولا تقدیر
فیه الا بمجرد الوهم فلا یقتضی وجودا خارجیا بل یکون کاذبا وذلک لکونه ممتدا فی
الجهات منطبقا فی کل امتداد علی الحرکة الواقعة فیه فیکون متصلا اتصال الحرکة
فان کان بالعرض ای جسما طبیعیا لم یکن خلاء وان کان بالذات متصلا ای جسما تعلیمیا
کان مقدارا محتاجا الی المادة لما تبین بالطول فیما فیکون بعدا جسمیا حالا فی المادة

فلا یکون هناک بعد موجود مجرد عن المادة هو مکان فضلا عن ان یکون خالیا
عن المتمکن فانت خبیر بان التقدیر الاول هو انسب یکون کل واحد من المقادیر طبیعة
نوعیة محصلة لکنه ینافی القول بالمکان هو البعد المجرد بل یشکل فی التقسیم حقایقها
من غیر ان یلحقها شی اعترض علیه بانه ان اراد انه یشکل معاینها فی العقل انواعا
حقیقیة لاتقبل بعد ذلک تحصیلا فصلیا بل تحصیلا شخصیا فهو ممنوع بانه لم لایجوز
ان یکون القیام بالذات وعدمه الذی فصلین ینوعان الطبیعة المقداریة الممتدة
فی الجهات وان اراد اشکال حقایقها مطلقا فذلک مما لایضر بالجواز ان یکون
الاشکال لحقایقها الجنسیة لما کانت الجهة مناسبة للمکان وله انسبة
احدهما بالآخر وذلک لاشتراکهما فی ان کل واحد منهما مقصد للمتحرک الآنی الا ان
المکان مقصد للمتحرک بالحصول فیه کما مر والجهة مقصد للمتحرک بالوصول الیها کما مر والقرب
منها لانه یصدق قولنا ان الجسم یتحرک الی جهة کذا فوصل الیها او قرب منها وبذلک یستدل
علی کون الجهة امرا موجودا ذا وضع لاستحالة وصول المتحرک وقربه بحرکة الی معدوم او
موجود لا وضع له وقد یستدل علی وجودها ایضا بکونها قابلة للاشارة الحسیة ثم ان
وضع الجهة ما فی حد الاشارة وامتداد الحرکة اذ لو کان وضعها خارجا عن ذلک لایمکن
الاشارة والحرکة الیها ولهذا قیل ان الجهة مقصدها الاشارات والحرکات فی سمت
الاستقامة بل هی منتهی الاشارات والحرکة المستقیمة والجهة طرف الامتداد
لایقال ان ثبوت الطرف للامتداد لایتوقف علی تناهی الابعاد ولم یثبت بعد
ولو سلم فلا حاجة الی الاستدلال علی عدم انتفائهما لان الطرف غیر مستقیم لا محالة
لانا نقول انما یثبت الجهات مع قطع النظر عن الابعاد فنقول قد تقدم ان
الاشارات ممتدة منا فی الاجسام ولاشک ان لها منتهی وکذلک الحرکات المستقیمة
لها منتهی فمنتهی الاشارات والحرکات یجب ان یکون موجودا ذا وضع فی امتداد
ما احدهما ویجب ان یکون منتهاهما طرف الامتداد لانه لایجوز انتفاؤهما فی امتداد ما حد
الاشارة والحرکة لما ذکره فاما ان لایکون منقسمة اصلا او یکون منقسمة فی امتداد آخر
او فی امتدادین فیکون نقطة او خطا او سطحا لاجوهریة لاستحالة وجودها بل عرضیة
فیکون اطرافا للامتداد الجسمی قایمة به فطرف الامتداد بالنسبة الی الامتداد ویسمی نهایة

وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة وهذا هو المقصود مما ذكر في الشرح فتامل

احب بان الحركة في الشي المستقيم حاصله ان هذا القسم اعني الحركة في الشي

ينافي ماهية الجهة فان الجهة هي ما عنه او اليه الحركة فلو فرض الحركة في الجهة كانت

الجهة مسافة وانه تحـ وهتر وتقرير الجواب انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة

للحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا اي يريد ان ما هو مقصود بالحركة بالحصول فيه

كالمكان او الحصول عنده وصولا او قربا كالجهة لا بد ان يكون موجودا حال الحركة

واما قصد تحصيله بالحركة فيجب ان لا يكون موجودا حال الحركة كما مرت اليه الاشارة

وههنا بحث وهو ان المكان مقصود بالحصول فيه قطعا مع ان الجسم اذا تحرك

في الهواء فالمكان الذي يحصل فيه عند انتهاء الحركة عند التقائه بالسطح لم يكن موجودا

حال الحركة بل حال انتهائها فالقصد الى الشي بالحركة للحصول فيه لا يستلزم وجود

ذلك الشي الا حال الحصول فيه واما قبله فقد يكون موجودا كالمكان عند التقائه

بالبعد وقد لا يكون كما في المثال المذكور عند التقائه بالسطح فلم لا يجوز ان يكون الحال

في الجهة كذلك فلا تكون موجودة الا عند الوصول اليها او القرب منها دون حال

الحركة اليها ثم يجب حال الحركة اما وجود ذلك الشي الذي تقصد بها الحصول فيه او

الوصول اليه او القرب منه واما وجود محل يوجد هو فيه والا لم يتصور كونه مقصودا

بالحركة على احدى الانحاء المذكورة بالضرورة واما وجوده بعينه فلا يجب وقد يجاب عن

ذلك بان المدعى وجود المكان والجهة في الجملة سواء كان آن الحصول او الوصول او

قبله ثم تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وذلك ان المتوجه

الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم

اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس

واما الفوق والتحت فلا يتبدلان والقائم اذا صار معكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا

وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان

بالطبع لا يتغيران بالعرض لا يقال اذا وقف شخصان على طرفي قطر واحد من الارض

فالجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الاخر فما فوق بالقياس الى احدهما تحت

بالقياس الى الاخر فهما ايضا يتبدلان بالعرض نعم اذا فسر الفوق بما يلي السماء والتحت

ما يلي المركز لم يتبدلا اصلا لانا نقول ان الفوق هو ما يلي راس الانسان طبعا والتحت هو ما يلي قدم الانسان طبعا ومعنى ذلك ان لهما نسبة طبيعية الى تلك الجهتين واذا صار

احد الشخصين حيث راس الاخر لم يكن على النسبة الطبيعية فلا تبدل فيهما اصلا

والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد على ما تقرر ويمكن ان

يفرض في جسم واحد امتدادات غير متناهية سواء فرضت متناهية او متقاطعة قال

الامام لما كانت الابعاد متناهية المقدار وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان

هما جهتان وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوط المحيطة به وان

اعتبرت النقط مع الخطوط كانت اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا القياس اذا

كان مخمسا او مسدسا الى غير ذلك والحال في الاجسام على قياس ما ذكر في السطوح

فالمكعب له اطراف هي سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبر سطوحه

فقط كانت جهاته ستا وان اعتبر معها الخطوط ايضا كانت جهاته ثماني عشرة وان

اعتبر معها النقط كانت جهاته ستا وعشرين وقال ولا جهة بالفعل للدائرة ولا للكرة

وجهاتها بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير

المحيط بها وكذا الكرة لها طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان

يكون لكل منهما جهة واحدة بالفعل فان قلت هذا الكلام تصريحه يدل على ان جهة

الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة بالوصول اليها او للقرب منها كما ذكرته

سابقا وايضا يلزم ان يكون جميع جهاته متبدلة قلت لنا جهات مطلقة ومطلق

الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومنتهى الحركات المستقيمة على

ما ذكرنا فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارة

الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هو مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة

وهو الصحيح لان الاشارة اذا بعدت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها

اخذه من جهة التحت متوجهة الى مقابلها واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة

بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة بها وايضا هي واقعة بازاء الجهات المطلقة

كما لا يخفى فسمي باسمها والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق بسبب الشهرة امران

عام وخاص اما العام فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن

غيرهم

الاول هو

وراس وقدم فالجانب القوى الذى منه ابتدآء الحركة يسمى يمينا ومايقابله يسارا وما يحاذى
وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما ومايقابله خلفا وما يلى
راسه بالطبع يسمى فوقا ومايقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ماذكر وقفت
اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى ساير الحيوانات ايضا وجعلوا الفوق
مايلى ظهورها بالطبع والتحت ما تقابله ثم عمموا اعتبارها فى ساير الاجسام وان لم يكن لها
اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الحاصل فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة
متقاطعة على زوايا قوايم وكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز
بعضها عن بعض عندنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتمايزة فى الجسم فطرفا الامتداد
الطولى يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضى يسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الثالث يسميها
باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار العامى
مع زيادة دقة وحطه نظرا عن تقاطع الابعاد فى تعداد الجهات ولاشك ان العامة
غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان قيام الامتدادات بعض
ببعض مما لايعتبر فى اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت الجهات غير متناهية لامكان
ان يفرض فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية فظهر
ان ذلك المشهور اعنى انحصار الجهات ليس بحق   وسول الجهتان الواقعتان
بالطبع اعنى فوق وسفل لابد لهما من محدد يحددهما وتحددهما قد عرفت ان الجهات
المطلقة ينقسم الى متبدلة بالعرض هى غير متناهية والى طبيعية لايتبدل وهى جهتا
الفوق والتحت ولاشك ان الامور المتبدلة بالعرض يتعذر ضبطها خصوصا اذا
كانت غير متناهية فلذلك اقتصر على البحث عن الجهتين الطبيعيتين اعنى الفوق والتحت
وانما كانتا طبيعيتين لان الاجسام العنصرية بعضها يتحرك بالطبع الى جهة الفوق كالنار
والهواء وبعضها يتحرك بالطبع الى جهة التحت كالارض والماء فلولا انهما جهتان متمايزتان
بالطبع لما تصور ذلك بل هما جهتان متقابلان بالطبع لان الاجسام الطالبة لاحدهما
هاربة عن الاخرى وايضا لراس الانسان وقدمه نسبة طبيعية الى هاتين الجهتين وانما
قال من محدد يحددهما ولم يقل يتقومان به لان جهة الفوق اعنى السطح الاعلى هى

وان

الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدد الا ان جهة التحت اعنى المركز ليست
قائمة به وان كان تحدد المركز وتعين وضعه بالمحدد ايضا فتعين المحدد لوضع الجهة
اعم من ان يكون الجهة قائمة به اولا   والحد لايتقوم بنفسه بل يعرض الحد والطرف
لايتعين وضعه ولا يتحدد بنفسه بل يتقوم بغيره فيكون ذلك الغير معين وضعه ومحدده
لكن بالضرورة وضعها فى ذلك المحدد اى يكون تعين وضعها فى ذلك المحدد او
بذلك المحدد لما عرفت ولايجوز ان يكون وضعها فى خلاء لامتناع وجوده وايضا لا
يتصور فى الخلاء بمعنى النفى المحض حدود موجودة متمايزة متقابلة بالطبع   ولا فى ملا
متشابه اذ لايوجد فيه امور متخالفة الحقيقة كالسطوح والخطوط ليكون بعضها جهة حقيقية
وبعضها جهة اخرى مقابلة للاولى وهو الجسم الذى لايكون متناهيا لان المتناهى يوجد
حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط وانما يعرض للملاء المتشابه بينها على ان اثبات
المحدد للجهات لايتوقف على تناهى الابعاد لانه لما ثبت وجود الجهات الطبيعية
التى يشير اليها الناس فلابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما ان يكون فى جسم متناه
او فى جسم غير متناه الى ان جوزنا وجود جسم لامتناهى لم يجز ان يتحدد به وضع الجهات
الطبيعية وان بين استحالة تعين وضعها فى الخلاء بمعنى البعد المجرد كالمتشابه
وقيد ان الحدود المتخالفة فيه لان الانتهاء والانقطاع من عوارض المادة كما عرفت
فى الخلاء بالمعنى الاخر كان التعرض للخلاء اشارة الى ان اثبات المحدد لايتوقف
على استحالة الخلاء ايضا   لوجوب كونه ذا وضع وذلك لان مالاوضع له اصلا لا
يتحدد ولايتعين به وضع شئ اخر   وعلى التقديرين لابد من الجسم ولابد ان يكون
ذلك الجسم متناهيا ليوجد فيه حدود متمايزة متخالفة الحقيقة   لان الجهتين اللتين
بالطبع لابد وان يكونا طرفى امتداد اى جهتا الفوق والتحت طرفا امتداد واحد
متقابلان بحيث اذا كانت احدهما غاية القرب من جسم كانت الاخرى غاية البعد عنه
بل نقول ان التحت يقابل الفوق مقابلة فى الغاية لايتصور مثلها بين احدهما وبين جهة
اخرى بل المقابلة بينهما على وجه لايمكن ان يتوهم ماهو ابلغ فوجب ان يكون احدهما غاية
البعد بحيث لايتصور هناك ماهو ابعد منه ولاشك ان مثل هذين لايتحددان بجسم
واحد من حيث هو واحد لان كل واحد من الجهتين لايتحدد به الا الاقرب منه ولايتحدد

به البعد عنه اي لا يتحدد باحد الجهتين الا غاية القرب منه واما غاية البعد عنه فلا تتحدد به
وسقوط ولا بالجرم الاخر لذاته لانه يمكن ان يفرض جسم ثالث هو ابعد منه عن الاول فلا تتحدد
بالجسمين المفروضين جهتان احديهما غاية البعد عن الاخرى بحيث لا يتصور ما هو ابعد
منهما فان البعد عن الجرم اذا كان خارجا لا يتحدد اصلا فان كل ما نفرض انه ابعد
لم يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد بخلاف ما اذا كان البعد
واقعا في داخله فانه ينحصر الابعد هناك في المركز هناك اذ لا يمكن ان يتوهم نقطة
اخرى هي ابعد عن المحيط من المركز فان قلت المركز وان كان ابعد الابعاد
المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس ابعد الابعاد المفروضة عن المركز لجواز ان
يفرض قطر المحيط اعظم مما هو عليه فلا يكون الجهتان واقعتين على ابلغ وجه المبالغة
كما ادعيت قلت هما واقعتان على ابلغ الوجوه الممكنة فان كون احدهما
ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى ممكن كما ذكرنا واما كون كل واحد منهما ابعد
الابعاد المفروضة عن الاخرى فلا يمكن لا في جسم واحد ولا في اجسام متعددة فجهة
الفوق محدب الفلك الاعلى الذي لا تميز لما وراءه لا بحد التوهم وجهة التحت
هي مركزه المسمى بمركز العالم بعد تقدير الاصول الحكمية هذه الاصول لما كانت
مسلمة عند الحكماء امكن لهم الاستدلال بها على اثبات الافلاك المتعددة واحوالها
كما ذكر في علم الهيئة واما المتكلمون ومنهم المص في هذا الكتاب فهم قائلون بان الفاعل
المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وبان [illegible] جائز الى غير ذلك
مما ينافي تلك الاصول فلا يمكنهم الاستدلال بها على تلك الاحكام المبنية عليها و
امثال ذلك انما نشأ من خلط العلوم بعضها ببعض اي جسم تحرك بالذات
المتحرك بالذات ما يتصف بالحركة حقيقة سواء كان مبدأ حركته القائمة به داخلا فيه
او خارجا عنه والمتحرك بالعرض ما يتصف بالحركة تبعا لغيره كجالس السفينة التي
يتصف بالحركة تبعا لها فان هناك حركة واحدة قائمة بذات السفينة حقيقة فهي متحركة
بالذات بتلك الحركة ويوصف الجالس فيها بتلك الحركة على سبيل التبعية وبالعرض
ولا شك ان جسما واحدا لا يمكن ان يوصف في حالة واحدة بحركتين ذاتيتين لا الى
جهة ولا الى جهتين وانه يمكن اتصافه بحركة ذاتية وبحركات اخر عرضية فلذلك

جاز ان يظهر فيه آثار حركات متعددة وهذا الاصل مما لا ينبغي ان يختلف فيه
ووجوب الاتصال في الحركة الفلكية المستديرة البسيطة فلا ينقطع تلك الحركات فلا يثبت
المتحرك للالتفات ولو رأى كوكب واقفا لم يكن هناك وقوف حقيقة بل تعارضت
حركات مختلفة اوجبت وقوفا بحسب الرؤية دون الحقيقة ووجوب التشابه
فيها فلا يكون المتحرك بها تارة سريعا وتارة بطيئا حقيقة ولا يكون ايضا تارة
مستقيما متحركا الى جهة وتارة واقفا عن تلك الجهة بل يكون هناك ما يوجب السرعة
والبطوء والرجوع بحسب الرؤية مع كون الحركة البسيطة متشابهة في نفس الامر
وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها فانه اذا جوز ذلك على اجرامها امكن ان لا يكون
هناك الا فلك واحد يتحرك فيه الكواكب خارقة له كالسمك في الماء وكذا اذا جاز الخلاء
امكن ان لا يكون هناك فلك اصلا ويكون الكوكب متحركا في الخلاء وامكن ايضا ان لا
يكون الافلاك على تقدير وجودها متماسة وبظهور حركة واحدة بسيطة كالفلك
الاعظم وفلك الثوابت فان الاول متحرك حركة واحدة ذاتية لا تركيب فيها اصلا وكذا
الثاني يتحرك حركة واحدة ذاتية كذلك ويتحرك ايضا بالعرض بحركة الفلك الاعظم
او مركبة كالافلاك الكلية للكواكب السيارة فان حركة كل واحدة منها مركبة من عدة
حركات التي اثبتها المتأخرون تسعة واما المتقدمون فقد اثبتوا افلاكا كلية
ثمانية وجعلوا الحركة اليومية لفلك الثوابت وذلك لعدم احساسهم بالحركة البسيطة
للثوابت وما ذكره المتأخرون موافق للشرع لما في الشرع من ثبوت السموات و
الكرسي والعرش واحد منها غير مكوكب استدل بطليموس بانه لو كان
مكوكبا لرأينا تلك الكواكب لان الافلاك شفافة لا لون لها فلا تحجب الابصار
عن رؤية ما وراءها ورد ذلك بانه لم لا يجوز ان الفلك الاعظم وفلك البروج غير ملون
وبانه جاز ان يكون تلك الكواكب صغيرة فلا ترى لصغرها وغاية بعدها فالثابت
هو انه لم يعلم كونه مكوكبا يحرك الكل الحركة اليومية هي الحركة المسماة بحركة الكل و
حركة الاولى التي يدرك اولا من الاجرام السماوية بحيث لا يخفى على احد وعليها
مدار الليل والنهار وهي في قريب من يوم وليلة وحكم بانها للجرم المحيط بالكل لانه
اقدر من غيره على تحريك ما عداه بالعرض وسموه بالاطلس بناء على خلوه من نقوش

الكواكب ورتبها   وتحته فلك الثوابت انما جعل فلكها تحت الفلك الاعظم
لشمول حركة الاعظم اياه. وفوق افلاك السيارات لانكساف الثوابت بعلو
اعلى السيارات اعني زحل ويسمى فلك البروج بازاء انقسام فلك البروج المسامتة
بالصور المتوهمة بوصل الخطوط من الكواكب الواقعة في كل قسم منها   ثم فلك
المشتري وذلك لكسفه فلك زحل ثم فلك المريخ لكسفه المشتري وهذه الكواكب
الثلث يسمى العلوية ثم فلك الشمس اذ لها اختلاف منظر دون العلوية سوى ما قال على
لان بعضهم ذهب الى ان فلك الزهرة فوق فلك الشمس وبعضهم الى ان فلك عطارد
ايضا فوقه وذلك لانه لم يعلم حال هذين الكوكبين المسميين بالسفليين بالقياس الى
الشمس لا بالكسف ولا باختلاف المنظر فاستحسن بطليموس كون الشمس واسطة
بين ما عدا الشمس السيارات   ثم فلك القمر وذلك لكسفه ما عداه من الثوابت و
السيارات ولكونه ذا اختلاف منظر مستدير وهذه السبعة يسمى ممثلات لمثل فلك البروج
لما يليها اياه في المنطقة والقطبين   يشتمل على فلك تدوير وفلك خارج المركز هذان
الفلكان الجزئيان اعني التدوير وخارج المركز يسميان بالاصلين اذ بهما يضبط
اكثر الاختلافات المشاهدة من الفلكيات كالاسراع والابطاء والاستقامة
والوقوف والرجوع على ما فصلت في موضعه   لكن بطليموس دلل اثبات
الخارج على الاول وذلك لكون الخارج ابسط من التدوير لانه يتم بحركة واحدة
ودايرة واحدة بخلاف اصل التدوير فانه يحتاج الى حركتين ودايرتين واثبات
الابسط اولى لئلا يلزم اثبات فضل مستغنى عنه وكذلك يحمل نظم التدوير سواء
تحت الخارج وبحكم لكون الخارج مماسا لمحدبه ومقعره لمحدب الموافق ومقعره
ومثل فلك القمر محيط بالمائل اي المائل في جوف الممثل لا في ثخنه كما سوى حال الخارج
بالنسبة الى ... من الافلاك المشتملة سائر الكواكب السيارة ومن مدير عطارد
ومائل القمر   عشرة مساوية المركز لمركز الارض من الستة الكلية مع ممثل
القمر من السيارة متحيرة ... متحيرة لكونها مرة ... مستقيمة في حركاتها
وتارة واقفة في سكناتها وتارة راجعة كالمتحيرة اسرارة وما عدا الستة السيارة
بالسيارة لكونها متحركة بحركات خاصة سريعة في الحس يسمى ثوابت لا ... ثوابت لوضع

الى بعض واما كون حركتها الخاصة بها بطيئة جدا حيث لا يدرك الا باعصار
وقرون فكانها ثابتة اي ساكنة لا تتحرك بحركة خاصة   وقد رصد منها الف
ونيف وعشرون اي اثنان وعشرون او خمسة وعشرون فعلم مواضعها في
الطول والعرض بالقياس الى منطقة البروج وعرف مقادير بعضها بالقياس الى البعض
وقد جعل معرفة الثوابت فنا ممتازا اعني الهيئة كالفرائض عن الفقه فلا يمكن درج
الهيئة تماما في علم الكلام لكن اشرنا ههنا الى بعض الاصطلاحات والقواعد
ترغيبا للطالب في التوجه الى ذلك المطلب   فقال الافلاك كلها بسائط
الجسم البسيط رسم تارة بانه الجسم الذي يكون جزؤه المقداري مساويا لكله في الاسم
والحد وعلى هذا لا يكون اللحم والعظم وما شبههما بسيطة بحسب الحقيقة لتركبهما من
العناصر الاربعة التي هي اجزاء مقدارية له بل بحسب الحس وانما قيدنا الجزء بالمقداري
احترازا عن الصورة النوعية العنصرية وعن الهيولى على قول مثبتها ولا يكون الفلك
بسيطا حقيقة ولا حسا لان الجزء المحسوس منه ليس بفلك ورسم اخرى بانه الجسم الذي
لم يتركب حقيقة من الاجسام المختلفة الطبايع وعلى هذا ايضا لا يكون اللحم ونظائره
بسيطا بحسب الحقيقة بل بحسب الحس لانه لا يمتنع من بساطة الفلك بحسب الحقيقة
فهذا الاعتبار اعم من الاول وهو المراد ههنا   لا يستحيل وجود الحركة بدون
الميل يريد ان الارصاد المتوالية يدل على ان الافلاك متحركة بالاستدارة وصحيح
ان السبب القريب للحركة هو الميل فلا بد للافلاك من ميل مستدير هو سبب
قريب لحركاتها المستديرة وليس ذلك الميل قسريا اي مستفادا من امر خارج
عنها والا لكان حركاتها على وفق حركات القاسر اعني الحاوي الذي يقسر بحركته
المحوي على حركته فيلزم ان يتوافق الحاوي والمحوي والحركة جهة وسرعة وبطوء
ليس الامر كذلك فان لكل فلك حركة مخالفة لحركة ما يحويه ويرد عليه ان القاسر
لا ينحصر في الحاوي ولا في الجسم لجواز ان يكون فاعلا مختارا جهة الحركة يقسر كل واحد
منهما على حركة مخصوصة بحسب ارادته وايضا موافقة المقسور للقاسر في جهة الحركة ممنوعة
فان الخشب اذا ضرب على الماء كانت حركته الى السفل مع ان الماء قد تحرك الى
جهات اخر وايضا فان الحاوي اذا تحرك واستتبع بحركة المحوي بحيث يتحرك على

تدرج حركة الحاوي في الجهة والاسراع والابطاء كانت حركة المحوي حركة بالعرض لا
حركة قسرية الا ترى انهم لا يجوزون القسر الدائم ويجوزون حركة المحوي بحركة الحاوي
ابدا فاذا فرض قسر الحاوي للمحوي وجب ان يكون ذلك على نحو اخر بحيث يكون المحوي
متحركا بالذات فلا يلزم توافق الحركتين فيما ذكر   فيكون في طباعها ميل
مستدير انما قال في طباعها ولم يقل في طبعها لان الطباع يتناول ما له شعور و
ارادة وما لا شعور و الطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة لعدم الارادة و
المقابل للقاسر هو ما لا يكون بخارج فيتناول الشيئين وح يتجه ما قيل ما حاصل من ان
النفس جاز ان يفعل بالارادة افعالا مختلفة فيقتضي توجيهها الى شي وصرفها عنه
انما يستحيل من الطبيعة التي لا ارادة لها ويؤيد ذلك انهم صرحوا بان الحركة المستديرة
لا يجوز ان يكون طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع بحركة واحدة فان
كل نقطة يفرض هناك يكون طلبها عين الهرب عنها بخلاف الحركة المستقيمة
الطبيعية لطلب المكان الطبيعي فان كل نقطة يفرض على المتشابه انما يكون
مطلوبة للطبيعة مهروبا عنها بحركتين لا بحركة واحدة على ان قوله لان الطبيعة لا تقتضي
توجها الى شي وصرفا عنه لا يمكن ان يتمسك به ههنا لاستماله على الدور فانا لا نم
ان الفلك له طبيعة واحدة وانما يكون كذلك ان لو كان بسيطا والكلام فيه الا ترى
انهم بعد اثبات محدد الجهات قالوا انه لا يقبل الحركة المستقيمة والا لكانت الجهات
متحددة له لا به فيجب ان يكون بسيطا والا لكان اجزاؤه المختلفة الحقايق قابلة
للحركات المستقيمة الى احيازها الطبيعية فيكون الجهات متحددة لها لا بالمركب منها
فبينوا بساطته على امتناع الحركة المستقيمة وبنوا امتناع الحركة المستقيمة على كونه محددا
لا على انه ذو طبيعة واحدة   لا يقال الطبيعة   لما قالوا ان الطبيعة الوا
لا يجوز ان يقتضي توجها الى شي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه بالحركة المستديرة   يوجه
عليه سوال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة والسكون
في حالتين مختلفتين كما ذكر فلم لا يجوز مثل ذلك في الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
فان قلت دعويهم انها لا تقتضي في حالة واحدة توجها وصرفا فلا يرد عليها ما ذكر
قلت بل الدعوى ان ما في طباعه ميل مستدير لا تقتضي ميلا مستقيما اصلا على ان

اجتماع الميلين لا تقتضي توجها وصرفا بالقياس الى شي واحد كما اذا تحرك بالاستقامة
فيما بين قطبيه و على الاستدارة على منطقته فان قلت لو اكتفوا في امتناع
اقتضاء الطبيعة الواحدة للميلين باستلزامه اقتضاء البسيط امرين مختلفين ولم
يتعرضوا للصرف والتوجه لكفاهم قلت ان الثابت عندهم ان الطبيعة الواحدة
من جهة واحدة لا تقتضي امرين مختلفين واما اقتضاؤها [illegible] بحسب شرطين [illegible]
اعني الخروج عن المكان الطبيعي وعدم الخروج عنه فلا [illegible] اقتضاء الحركة والسكون
في واحد الحركة والسكون في المكان الطبيعي وان كانا امرين وجوديين [illegible]
الاخر الا ان احدهما اعني السكون هو المطلوب اولا وبالذات والاخر اعني الحركة وسيلة
اليه فاذا خرج عن المكان الطبيعي اقتضت الحركة واذا حصل فيه لم يقتض فاقتضاء
الحركة تبع لاقتضاء المكان الطبيعي وراجع اليه بالحقيقة واما اقتضاء السكون فمعناه عدم
اقتضاء الحركة فالطبيعة الواحدة ههنا لا تقتضي من حيث هي هي الا الحصول في
المكان وهي بشرط الخروج عنه تقتضي الحركة فلا يثبت للطبيعة الواحدة ما ادعينا استحالته
اعني اقتضاء امرين اولا وبالذات كما في اقتضاء الميلين المستقيم والمستدير فلا يرد ان يقال
كيف يكون اقتضاء الحركة واقتضاء السكون شيئا واحدا مع ان كل واحد منهما يوجد مع
عدم الاخر ويكون ذلك الشي الواحد هو اقتضاء المكان الطبيعي فان اقتضاء المكان
يوجد حالة الحركة بلا اقتضاء السكون ويوجد حال السكون بلا اقتضاء الحركة وايضا قد
اعترف بان استدعاء المكان واقتضاءه يستلزم اقتضاء الحركة بشرط واقتضاء السكون
بشرط اخر ولا شك ان الملزوم مغاير للازم   واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو
مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الاخر وقد يوجد معه
فان استدعاء الحصول في المكان الطبيعي يوجد في العناصر منفكا عن اقتضاء
الحركة المستديرة واقتضاء الحركة المستديرة يوجد في المحدد منفكا عن استدعاء الحصول
في المكان الطبيعي عند القائل بالسطح وقد يوجدان معا كما في ساير الافلاك فهما متغايران
قطعا وليس احدهما وسيلة الى الاخر فان الحركة بالاستدارة لا يتوصل بها الى الحصول
في المكان ولا بالعكس بل المطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع كما ان المطلوب بالحركة المستقيمة
هو المكان وفي الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك بالاستقامة وليس في الاوضاع

كيف صح

وضع طبيعي يطلبه المتحرك بالاستدارة فان كل وضع يفرض كان طلبه بالاستدارة
عين الهرب عنه وكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة بحركة واحدة
وهو مستحيل فلا يكون اقتضاء الميل المستدير راجعا الى اقتضاء الميل المستقيم وتبعا
له ولا يكون ايضا راجعا وتبعا لما يرجع اليه اقتضاء المستقيم وتبعه اقتضاء الحصول
في المكان الطبيعي فلو اجتمعا في طبيعة واحدة كانت مقتضية لشيئين اولا وبالذات
هذا غاية ما يمكن ان يقال في تشييد هذا الكلام والتطبيق على وجه يناسب قوله لانا نقول
اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد فعسى ذلك الالزام لكنه يخدشه انه يجوز ان
يقتضي الطبيعة الواحدة وحدها لذاتها شيئا وبسبب شرط ينضم اليها شيئا اخر
لا يكون وسيلة الى الشيء الاول ولا راجعا مقه تبعا له انما المستحيل ان يقتضي وحدها
لذاتها شيئين فلم لا يجوز ان يقتضي وحدها ميلا مستديرا ومع شرط ميلا مستقيما
او بالعكس ولا يكونان راجعين الى شيء واحد ولا احدهما الى الاخر نعم ان ادعى
ان الطبيعة لا تقتضي وحدها ميلا مستديرا او مستقيما والا لكان الواحد من حيث
هو واحد مبدء لاثرين مختلفين كان صحيحا عند من يسلم تلك القاعدة وكان السؤال
باقتضاء الطبيعة الواحدة للحركة والسكون ساقطا بدون ذلك التطويل اذ ليست
وحدها مقتضية لهما كما لا يخفى كانت كبسائطها قابلة للاجتماع فيصح
عليها الانفعال فيصح عليها الحركة المستقيمة لقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون الواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاوزة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة
معا متلاصقا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية واعترض ايضا بان
ما تقرر على تقدير صحته انما يدل على ان الافلاك لا تقبل ميلا مستقيما وحركة مستقيمة
ولا يلزم منه ان لا يكون لبسائطه اي اجزائه قابلة لها او قد يجب للمركب او يمتنع
باعتبار صورته النوعية ما لا يجب للبسائط ولا يمتنع عنها باعتبار صورها لا يقال اذا
كان الفلك متحركا على الاستدارة كانت اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل ايضا متحركة
بالاستدارة ففي طبايع تلك الاجزاء ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم فلا يقبل الحركة
المستقيمة لانا نقول جاز ان يكون حركات الاجزاء بالتبعية مستندة الى طبيعة المركب
المقتضية لحركته فلا يكون في طبايع الاجزاء ميل مستدير حتى يمتنع عليها المستقيم

الميل صح

الى ثالث صح

يسمى اليها كالكيفية الفاترة المتوسطة بين الحرارة والبرودة والكيفية اللذاعة المنتمية
الى الحرارة والكيفية المخدرة المنتمية الى البرودة والا لكان فيهما ميل صاعد او
هابط وذلك لان الحرارة يوجب الصاعد والبرودة الميل الهابط فيلزم ان
يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة وقد يقال ان ايجاب الحرارة للميل الصاعد
مثلا مشروط بكون المحل قابلا له والفلك لا يقبل فلا يوجب الحرارة ميلا صاعدا فلا
يلزم انتفاء الحرارة عنهما عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة انما
سميتا انفعاليتين لظهور الانفعال فيهما فانهما بعد ان المحل نحو الانفعال السريع
او البطيء من الفاعل وسميت الحرارة والبرودة فعليتين لظهور الفعل فيهما فانهما
تعدان محلهما لان يفعل في ما جاوره بافادة تلك الكيفية وان كانت هذه الكيفيات
الاربع مشتركة للفعل والانفعال معا في حصول المزاج منه كما سياتي وما نسب
اليهما التي كاللزوجة هي كيفية تقتضي سهولة التشكل من غير تفرق ويحصل من شدة
امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل وكالهشاشة التي هي كيفية تقابلها وربما
يعتبر كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة على ما اعتبرت من الحرارة والبرودة
والا لكانت قابلة للخرق والالتيام وقد يعترض عليه بان الرطوبة واليبوسة
ان فسرتا بكيفيتين تقتضي احديهما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه و
الاخرى صعوبتهما فلا نسلم ان ما كان سهل الالتصاق والانفصال او صعبهما بالقياس
الى الغير يكون قابلا للانفصال والاتصال بمعنى الخرق والالتيام وكذا ان فسرتا بما
يقتضي سهولة التشكل وصعوبته اتجه ايضا ما قيل من انه لا يلزم من قبوله توارد الاشكال
على احد الوجهين ما ذكر الا يرى انهم يستدلون على مغايرة الجسم التعليمي للجسم الطبيعي
بان مكعبا من شمعة اذا جعل كرة كان الجسم الطبيعي مع اتصاله باقيا بعينه وقد زال
التعليمي الاول وحدث غيره فقد تغير الشكل بلا خرق والتيام فيكون قابلة للحركة
المستقيمة قيل لا يلزم ذلك لجواز انفصال احد الجزئين عن الاخر وحركته على
الاستدارة دون الاستقامة ويمكن ان يجاب عنه بان احد الجزئين اذا انفصل
الاخر فقد خرج عن مكانه وهو المراد بالحركة على الاستقامة فان القطعة الحوالية من
النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها عن مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة

اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك
على الاستدارة والحركة الحواله ونظايرها يسمى مستديره لغة لا اصطلاحا
ويكون خاليه عن لوازمها اي عن لوازم الكيفيات الفعلية والانفعالية قيل عليه ان
اللازم قد يكون اعم من الملزوم فلا يلزم من انتفا الملزوم انتفاؤه فيجوز مثلا ان
تحدث تحلحل عليه بلا حرارة بل بسببه اوله اخر لا بد لنفيه من دليل والجواب ان مولد
تعيين ما ذكرنا اشارة الى ما استدل به على انتفا تلك الملزومات اعني لزوم كون
كون الافلاك قابلة للحركة المستقيمة ولا شك ان الخفة والثقل اللازمين للحرارة و
البرودة يقتضيان الصعود والهبوط فحلهما يكون قابلا للحركة المستقيمة وان التحلحل
والتكاثف اللازمين لها ايضا يقتضيا الحركة المستقيمة في اجزا الجسم اشغل مكانا
زايدا على مكانه او لخلو بعضه عن بعض   لانها لا تحب ما وراها قد عرفت ان
ذلك الاتم في فلك البروج والفلك الاطلس على انه يجوز ان يكون كلها ملونة
يكون ضعيف يستر ما وراءه اذا كان صغيرا ولا يستر اذا كان كثيرا او ما يرى من الكواكب
من القبيل الثاني   ولا يكون قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة
الكون والفساد حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصورة الجسمية المتخالفة
بالهويات على الهيولى الواحدة بالفصل والوصل وبيان اثباتها في جزئيات العناصر
واما تبدل الصور الجسمية المتخالفة الهويات فلا يسمى كونا وفسادا اتفاقا النوع بحاله مع
تبدل افراده وبيان استلزام قبول الكون والفساد قبول الكائن الحركة المستقيمة
هو ان الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب صورة الثابتة التي هي الكائنة في مكان طبيعي
او في مكان غريب وعلى التقدير الثاني يلزم ان يكون طبيعة الكائن مقتضية لميل مستقيم
الى مكانه الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة وعلى التقدير الاول يلزم ان يكون الكائن
بحسب صورته الاولى التي هي الفاسدة في ذلك المكان غريبا لان المكان الواحد لا
يكون طبيعيا لنوعين مختلفين فاذن هو بحسب صورته الاولى فقد زاحمه الجسم الذي هو المكان
طبيعي له وقد زحمه واخرجه عن مكانه فيكون المتمكن في ذلك المكان بالطبع قابلا
لحوهره الانتقال من ذلك المكان فيكون قابلا للميل المستقيم والحركة المستقيمة فالكائن
بحسب صورته الكائنة قابل لها بجوهره وحقيقته وفيه بحث لجواز ان لا يكون الكائن

في مكان اصلا بناء على ان المكان هو السطح وايضا لا نم ان مكانا واحدا لا يكون
طبيعيا لنوعين مختلفين فان الامور المتخالفة بالنوع جاز ان يشترك في لازم واحد
وايضا كونه مزاحما انما يلزم ان لو كان حصوله في ذلك المكان الغريب حادثا مسبوقا
لحصول الجسم في المكان بطبعه وانه ممنوع لجواز ان يكون حصوله قبل الفساد في ذلك
المكان ابدا عيا وما يقال من انه يلزم حينئذ ان يكون القسر داىما ويعطل طبيعة
الفساد او لم يترتب عليها مقتضاها اصلا فكلام اقناعي وما يقال من ان الجسم
المتمكن بطبعه في ذلك المكان لو لم يكن بحيث يزعجه هذا الجسم الغريب ويخرجه عنه
لم يتصور هذا الغريب فيه ممنوع   واصول هذه المسائل يعني انه قد اشار الى
اصول هذه المسائل التي ذكرها ههنا اشارة اجمالية واما تفاصيلها كما ينبغي في
مواضع التي يليق بها من هذا الكتاب او اراد ان تلك الاصول وتفاريعها مفصلة في
مواضع يليق بها من علوم اخر   واسعد حصرها الى علم العناصر في هذه الاربعة من
انتساب الكيفيات الاربع الى العناصر بحسب الازدواجات الممكنة بين هذه الكيفيات
الاربع اربعة فيكون العناصر ايضا اربعة   اي كيفيات يجعل موضوعاتها معدة
للتاثير في شي اخر فهذا الفعل الكيفيات لانها المراد بها ههنا فان القوة وهي مبدا
التغير في الاخر من حيث هو اخر قد يكون بحسب ماهيتها صورة جوهرية وقد يكون
كيفية ورسم الكيفية نحو الفعل ان يجعل موضوعها معدا للفعل اي التاثير في شي اخر
فان الفعل يصدر عن موضوعها بها لا عنها الا يرى ان المحرق هو النار لا الحرارة
وههنا نحو الانفعال ان يجعل موضوعاتها بعد الانفعال اي التاثير عن شي اخر
فان المنفعل المتاثر هو الموضوع الا يرى ان المحترق هو القطن لا الكيفية القائمة به فكلتا
الكيفيتين اعني الفعلية والانفعالية مبدا للتغير اي تغير موضوعه عن غيره او بالعكس
فيكونان من قبيل الفعل وجعل الحرارة والبرودة من الكيفيات الفعلية ظاهر واما
عدم الطعوم والروايح منها فيد ذلك الانفعال سوى الذوق والشم عنها ولعل
المراد ان الرطوبة اللعابية تتاثر بقبول الطعم من حامله ثم يرده الدافعة وان الهواء
ينفعل من ذي الرايحة بقبول تلك الرايحة ثم يردها الى الشامة اذ لو اريد انفعال
قوتي الذوق والشم باحساس الطعم والرايحة كان اجمع الكيفيات المحسوسة فعلية بهذا

المعنى ولا وجه للتخصيص ثم تشنا فوجدناها الكلام في هذا المقام مبني
على الظن الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي نبينا بالوجدان والتجربة والتفحص
عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان
ذلك مما لا سبيل اليه ههنا فلا يرد على قوله ولم نجد جسما خاليا ان عدم وجدانا
خاليا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما لا يدل على عدم وجوده لجواز
ان يكون بعض ما غاب عنا من الاجسام خالية عن الثلثة ولا على قوله الا الرطوبة
واليبوسة انه يجوز ان يكون ما غاب عنا كالنار البسيط التي عند الفلك والارض
البسيطة التي عند المركز خاليا عن الرطوبة واليبوسة ولا على قوله فعلم بهذا الاستقراء
ان الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين والعام الذي بهذه الكيفيات التي تسدون
بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء رطبا لان حرارته
ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط بين
غاية الحرارة والمعتدلة فيها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل واحد عنصرا تقتضيه
بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح وقد نبال بهذا امر له قوة
جدا لا يندفع الا بعون ايده الله تع بحدس قوي منضم الى مقدمات التي ذكروها
والا لما كانت الازدواجات ثلاثية او رباعية بل ثنائية فقط والدليل على انها
كرات هو انها بسائط ان ارادوا ان مقتضى طباعها هو الشكل الاول تم وان ارادوا
انها كرات في الواقع فهو ممنوع انما يكون كذلك ان لو لم يعرض ما يخرجها عن مقتضى طباعها
وكانت باقية على صرافتها وكون الارض مضرسة بتضاريس الجبال والاغوار ظ
وان لم يخرجها عن كونها كرة ويلزمه كون مقعر الهواء مضرسا ايضا والماء ليس بتام
الاستدارة كما سنذكره والانقلاب الى الملاصق اقسام الانقلابات في الكون
والفساد بين هذه العناصر اثنا عشر اربعة منها بلا واسطة هي انقلابات اثنين وآ
بعضها الى بعض واربعة منها بواسطة وهي انقلاب عنصر يتوسطها عنصر واحد واثنان
بواسطتين هما انقلاب الارض الى النار وعكسه ولما استدل الشارح على الانقلابات
الست التي هي بواسطة قال لعلم منها ما هو بواسطة واحدة وما هو بواسطتين فان
الارض مثلا اذا صار ماء وذلك الماء صار هواء انقلب نارا انفصل الانقلاب الذي

[illegible] لانه لو كان كل شيء من عنصر الارض [illegible] ازدواجها [illegible]

بواسطة وبواسطتين ايضا وقس على ذلك فان النار المنفصلة عن
الشعلة تنفصل عنها وايا ما تنقلب هواء ولا يبقى حرارة محسوسة وكذلك اذا
اطفئت انقلبت الشعلة هواء قال الامام النار المشتعلة ليست واحدة بالعدد باقية
بل هي متجددة على الاتصال فان كل نار تشتعل تتحرك الى فوق بطبعها فتلحقها من
البرد ما يطفئها قال واما اطفاء النار فاما لقهرها واحالتها كالطها الى النار ايضا
كما في الشهب واما لضعفها وعروض شيء بارد لها يطفيها كما في النار التي عندنا وا
تعلم ان القسم الاول ليس انطفاء بحسب الحقيقة بل بحسب الحس فقط لو ثبتت
لرديت قبل جاز ان لا يرى لصغرها في الهواء ولصغر اجزائها بحيث يفوت
الحس ويمكن ان لا تحترق ايضا كما ذكرنا او لانها اختلطت بالهواء البارد فانكسرت
سورة حرارتها فلم تحترق ولئن سلم انها انقلبت فلم لا يجوز انقلابها الى اجزاء
ترابية او مائية بلا واسطة او الى جسم اخر غير الاربعة لان الحصر فيها لم يثبت
فعند الحاح النفخ على الكير هو زق او جلد غليظ ذو حاجات واما الميل من البطينا
فهو الكور كذا في الصحاح وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد فان
ذلك الهواء انقلب نارا ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء كيفية تفعل فعل
النار في الاحراق كما ان السموم هو ريح في غاية السخونة يمص بدن الحيوان بلا
نار فقد كابر ما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ يحدث هناك نار يلين بها الحديد ولا
يكون ذلك بالترشح اي من داخل الطاس اذ الماء ليس بطبعه وايضا قد يوجد الندى من
غير ان يكون ماء فيه بسبب الجمد الذي لم يتحلل بعد لانه اقبل للترشح والصعود ذلك
لان الماء الحار الطف فيكون اقبل للترشح والنفوذ في الاجسام الصلبة واخف بسبب
الحرارة فيكون اقبل للصعود ولا يكون ذلك موجودا في الهواء ولا يكون ذلك
الندى موجودا في الهواء المطيف بالطاس كما زعمه المنكر لا حول والفا وبين الماء
والهواء اما لو ان الهواء اللطيف بالطاس يشتمل على اجزاء مائية رشية متفرقة فيه
لا يقدر ان لحق الهواء ونزل فلما بردت لمجاورة الطاس ثقلت ونزلت
ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء يعني اذا فرض ان الاجزاء المائية موجودة
في الهواء المطيف ونزل منه الى الطاس يلزم احد امور ثلثة اما ان ما دسما هو

والما سقطها واما تراخي ازمنة حدوثها وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب
من الماء او بعد منه على قول ان النازل اما ان ينحصر في الاجزاء القريبة منه
او لا ينحصر فيها وان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم تقاربها
في مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التساوي فيلزم تقاربها واسقاطها اذا توارد
نزولها بعد الثلجية مرة بعد اخرى مع بقاء الماء بحاله الاولى على التناقض فيلزم
تناقضها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك
اولا بجواز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متعددة وثانيا بحار ور
الماء واما فلا يلزم شيء من تلك الازمنة الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى
مكان الاقرب في زمان حركته الى الماء مثلا اذا تحرك في الماء ما على بعد ربع ذراع
منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا
يبعد ولا تناقض ولا تراخي ازمنة النزول وهذا كله على خلاف الواقع وذلك
لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يجئ من الماء ما
عليه من الندى ويكون الماء على حاله في البرودة وقيل عليه اي راصد رصد تساوي
الازمنة والمقادير حتى يعلم انه لا تفاوت اصلا وما ذلك الا تخمين لا يفيد ظنا غالبا
وخلا عن اليقين اجيب بان جرم الماء لصلابته اجدر انما يصير جوابا للسؤال على

قوله ص

الوجه الذي قرره الشارح اما اذا قرر السؤال هكذا لو كان برودة الهواء سببا لانقلاب
الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الماء بلا فرج لان جميعه في غاية البرودة
والهواء متصل ايضا بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وح يسيل الماء
بطبعه لنقله عن السطح الاعلى باسره وتلاقيه الهواء مرة ثانية على تلك الوتيرة و
يؤدي الى سيلان الماء سيلانا متواصلا وليس الامر كذلك بل الراكب على سطح
الماء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة فلا يتم ما ذكره من الجواب بل جوابه ان اهل
لا يلزم من احاطة جزء من سطح الماء والهواء الملاصق به الى الماء احاطة كل جزء منه
ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد والمحل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه بعينه كما
اجيب به ايضا عن قول الامام ان تبرد الماء للهواء ليس باشد واقوى من تبرد
الارض الحجرية الماء في صميم الشتاء خصوصا في المواضع التي تغيب الشمس عنها سنة

الهوا

وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة
فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء فعند تحلل الابخرة بحيث
تتلطف بالكلية يزداد الابخرة المتصاعدة من الماء المشتملة على اجزاء
مائية وهوائية قد تتلطف بالكلية بحيث يصير تلك الاجزاء المائية هواء
فلذلك لا ترى وقد يقال جاز ان يكون ذلك التلطف وعدم الرؤية لتلاشي
الاجزاء المائية في الهواء ويصير هاجدا لا لاجل انقلابها هواء بحيث يصير
حجارة صلدة وذلك شاهد في حجر المرمر المنعقد من ماء عين اذربايجان
اما بالاحراق او بالسحق كان سبب الملوحة مخالطة المر المحترق بالمائية العذبة
مخالطة كما نص عليه في كليات القانون فاحراق الاجساد الصلبة الحجرية وسيلة
الى جعلها املاحا وان لم يكن وحده كافيا فيه واما السحق فقد قيل انها تسحق مع ما
يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم يجعل ملحا ثم يذاب بالماء يعني انها بعد
ما صارت املاحا يلقى في الماء فيذوب بالكلية ويصير ماء بحيث لا يبقى من اجزائها
شيء دالة على ان هيولى العناصر مشتركة اي هناك هيولى واحدة تخلع صورة من
الصور النوعية للعناصر وتلبس اخرى منها اذ لولا ذلك لم يتصور انقلاب بعضها الى بعض
بل يعدم بعضها بالكلية ويحدث بعض آخر بلا مادة وذلك مما لا يجوز عند الحكيم القائل
بالكون والفساد واما المتكلم القائل بالفاعل المختار وانه يرجح احد مقدوريه بلا
سبب وداع فلا روح عنده شيء من هذه المسائل بالكون والفساد وما يتمسك به
في اثباتها فالاولى بالمصنف ان لا يتعرض لها في كتابه الا على سبيل النقل من
الحكماء مخالطة بما يكيف بالبرودة يعني من الاجزاء الارضية والمائية والهوائية
لعله جوازه في حكم البارد بالقياس الى النار فالنار الصرفة بطريق الاولى هذا
مما لا يشتبه على مسكة واتصاف فلا نعتد بالمناقشة في ذلك لجواز كون النار التي عند
الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم اذ يجوز كون
الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من اجزاء النار الذي فيه ر
للتلطيف والتصعيد فان النار اذا اثرت في جسم مركب لطف اجزاءه بالحرارة

وافادتها حه يصعد لاتنبني اجزاوه الكثيفه اليابسه   لانها سهله القبول للشكل
يعني ان النار قد يتوهم كونها رطبه اذا فسرت الرطوبه بما يقتضي سهوله قبول الاشكال
واما اذا فسرت بما يقتضي سهوله الالتصاق والانفصال فلا يتوهم فيها ذلك لا
في الهوآء ويحتمل ان يكون النار البسيطه فيها مس لها اذا قيست الى الهوآء لا يقال
ان الهوآء رقيه القوام فيجب ان يكون النار الصرفه في غايه الرقه فيكون اسهل قبولا
للتشكل بالاشكال الغريبه فيكون ارطب من الهوآء لانا لا نسلم ان رقه القوام وحدها توجب
سهوله قبول الاشكال بل الواجب لها رقه القوام مع الرطوبه التي لم يثبت وجودها
في النار   يدل على انها يابسه انما يدل على ذلك ان لو كانت الصورة النارية
باقيه في الصاعقه وهو ممنوع لجواز ان يحصل منها صورة اخرى تقتضي تلك اليبوسة
لان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقه يتولد من الادخنه والابخره
المتصاعده من الارض المحتبسه في السحاب هذا اظهر موله وايد بما حكينا من الصواعق
شبه الحديد تاره والنحاس تاره والحجر تاره فدل على ان مادتها الادخنه والابخرة الشبيهه
بمواد هذه الاجسام في معادنها   والنار شفافه اي النار الصرفه التي هي كره مماسه
لمقعر فلك القمر عند القايل بوجودها لا لون لها ولا صورة والا لسترت ما ورآءها من
من الكواكب   هي شفافه لا تقع لها ظل اي اصول الشعل والمواضع التي يكون فيها
توهم ممكنه من احاله ما يخالطها يكون شفافه ينفذ نور البصر فيها ولا يقع لها ظل عن
مصباح اخر ولا يكون مضيه اذ ليس فيها ما ينفعل بالضوء عنها وما فوق تلك الاصول
اعني رؤس الشعل لا ينفذ فيها البصر بل يستر ما ورآءها ولا يقع لها ظل ويكون مضيه اذ
فيها اجزاء ارضيه ينفعل عنها بالضوء   يتحرك حركات مختلفه كان ذلك لاختلاف
اوضاع الادخنه المتصاعده فانه اذا وصل احد طرفي الدخان الى موضع يوجد فيه
النار اشتعل ذلك الطرف وامتد ذلك الاشتعال الى الطرف الاخر على وضعه
من الطرف الاول في الجهه فان كان شرقيا عنه يرى كان كوكبا انقض من المغرب
الى المشرق وكذا الحال في ساير الجهات وقد يشاهد تعلق بالشهب نيازك تلك
الحركات ونيارتها تبلاشيها وربما يستدل على حركه النار تبعا للفلك بحركات
الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الحريق الواقع هناك

الجهه
تحركها مع

فانها قد يبقى مده مديده متحركه نحو الغرب بعد ويطلع على طلوع الكواكب و
غروبها   فضعيف اما اولا فلان اجزآء النار متساويه الماهيه وكذا اجزاء
الفلك فيستحيل ان يلتصق بعض اجزاء النار ببعض اجزاء الفلك التصاقا
بالطبع حتى يلزم من حركة الفلك حركة النار والتشبيه بجالس السفينه وهم لان
ذلك في الحركه المستقيمه وكلامنا في المستديره واما ثانيا فلما ذكر من لزوم حركه
ساير كرات العناصر   والنار قويه على احاله المركب الى جوهرها قيل قد
يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى عن الحيوان
الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا وايضا ان يكون اطراف النار بسبب
مجاورتها الهوآء اقل حراره من اوساطها فلا يقوى الاطراف على احاله ما يجاورها
ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهوآء قد عرفت ان المباحث المتعلقه
المتعلقه بعدد العناصر وكيفياتها المزدوجه واحوالها في الكون والفساد مبنيه
على الظاهر من التجارب والاستقراآت التي يفيد ظنا غالبا لمن ابصرت
ويفيد يقينا لمن ايد بحدس منضم اليها ولما كانت النار اخر العناصر المعلومه
واغربها كان الظان يكون مكانها الطبيعي فوق امكنه ما عداها من العناصر
بحيث يكون محدب النار مماسا لمقعر الفلك الاخير الذي هو فلك القمر بحسب الظن
فلا يتجه انه يجوز ان يكون الجسم الحار الرطب بالهوآء نوعين احدهما تحت النار و
الاخر فوقها وايضا لم يتم دليل على انها الفلكيات من جنسنا بتلك القمر انه لم يوجد
وعدم الوجدان على عدم الوجود وايضا اي دليل قام على هذه الدعوى اعني
كون النار طالبه للمحيط والاستدلال بحركة النار المشاهده في الهوآء الى فوق
لا يتم لجواز ان يكون ذلك لخصوصيه صورة المركب فان النار التي عندنا مركبه فيجوز
ان يكون الصرفه ان سلم وجودها طالبه للمركز ومن هذا القبيل اورد على قوله واما
بالنسبه الى النار فلا يكون شديده كحرارة النار وهو ان الحال في الهوآء المشاهد كذلك
لكنه يجوز ان يكون ذلك لمانع عرض فيه لا لاقتضاء طبيعه النوع واكثر ما من هذه
المناقشات مذكوره في كتب الامام   ابعد منها شبه به بصيرورته بخارا
اذا سخن ولطف اي اذا سخن الماء وتلطف اي تحلل شبه بالهوآء في انه يتحرك

يتصاعد في حيزه فلولا ان الهواء حارا بالقياس الى الماء لم يكن الامر كذلك
لان التجربة دلت على ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة وان البرودة تقتضي
الثقل والكثافة فلو لم يكن في الهواء سخونة بالقياس الى الماء لم يكن اخف و
الطف من الماء فلم يكن متشبها بالماء في حال سخونته ولطافته ما اختلطت
به من الماء فتلك البرودة المحسوسة من الهواء انما هي برودة الاجزاء المائية المختلط
به وحدها وانما مع برودة تعرض الهواء لاجلها على خلاف طبعه واما رطوبة
الهواء اعني كونه ذا كيفية ينفعل بسببها الشكل وتركه بسهولة فظاهر لا يخفى على
احد بل يكون الهواء ح ارطب من الماء واما اذا فسرت الرطوبة بكيفية تقتضي
سهولة الالتصاق والانفصال فلا رطوبة للهواء بل للماء فقط بمجاورة
الارض المتسخنة بشعاع الشمس اي بشعاعها المنعكس عن الجرم الكثيف الصقيل
فان انعكاسه يوجب السخونة واما الشعاع نفسه فليس بحار ولا موجب للحرارة
والا لكانت المواضع المرتفعة اسخن مما عداها وهذه الطبقة من الهواء اعني
المجاورة للارض فيها اجزاء مائية كثيرة جدا كما يظهر للحس من وقوع
الشعاع الشمسي في البيت من ثقبة فيه وتلك الاجزاء ينعكس اليها الشعاع ع
فيتسخن واما الطبقة التي فوقها فليس فيها ما يقبل الشعاع المنعكس و
الاجزاء والاجزاء المبائية المرشة التي فيها شفافة لا تقبل ضوءا وقد عادت
باردة بمقتضى طباعها وبرودة الهواء الذي هي فيه واما قوله الذي انقطع عنه
ما هو الشعاع لبعده عن الارض ففيه ان الموجب للسخونة هو انعكاس
الشعاع وذلك لا يتوقف على قرب بل على ان يكون وضع المنعكس اليه من
الصقيل كوضعه من المضيء ولعله اراد ان الاشعة المنعكسة من الاجزاء
الارضية تقع على الاجزاء الهبائية التي هي في الطبقة المجاورة لقربها ولا تتعدى
عنها الى ما فوقها فصار البعد بواسطة ذلك المتوسط المانع من الانعكاس
سببا لعدم وصول اثر الشعاع والاظهر انه لم يعتبر الانعكاس واراد
ان الارض تسخن بالشعاع فيسخن ما يجاورها دون ما يبعد عنها وهي الطبقة
الزمهريرية منشا السحب والصواعق والرعد والبرق اقرب الى المحوضة

او محض وذلك لان الحر لا تصل اليها والادخنة تجاوزها فان لم يبق
فيها اثر من الدخان ان كانت منضاصرها وان بقي كانت هي اقرب
الى محوضة الهواء مما فوقها وما تحتها **قوله** لشدة الحرارة وذلك لان المدخن يؤثر
في الاجزاء الارضية تاثيرا قويا فيسعدها حرارة قوية وخفة فيختلط بالاجزاء الهوائية
مثل وبالنارية ايضا ويحفظ حرارتها فلا ينفعل بكيفياتها عن غيرها ويتحرك بحركة المحيط
حركة اسرع واكثر واما الاجزاء المائية في البخار فلا تحتاج الى مؤثر قوي وينفعل
سريعا فينحل عن الدخان **قوله** والماء بارد رطب رطوبة الماء كبرودتها
ظاهرة سواء فسرت بما يقتضي سهولة الشكل او سهولة الالتصاق **قوله** شفاف اي
لا لون له ولا ضوء وهذا ايضا ظ لا يقال ان الماء يرى فلا يكون شفافا لانا نقول
ذلك لتركبه من اجزاء ارضية ولذلك اذا بولغ في تصفيته وتقطيره في اوان جرمها
صلبة صغيرة المسام صار بحيث لا يكاد يرى **قوله** محيط بثلثة ارباع الارض
هذا الكلام مشهور فيما بينهم لكنهم صرحوا بانه تخمين كما ذكر في كتب الهيئة **قوله** وهو
طبقة واحدة لا يخفى انه يمكن ان يقال له طبقات ثلث لان الملاقي منه للارض
مختلط باجزاء ارضية صغيرة جدا لا يرسب فيه لصغرها والملاقي منه للهواء فيه اجزاء
صغار هوائية لا يطفو عنها لصغرها ايضا وما يتوسطهما الماء بسيط او قريب منه **قوله**
وهو والارض بمنزلة كرة واحدة اي اذا اعتبر سطح القطعة الخارجة من الارض
من الماء مع محدب الماء المحيط بها كان المجموع كسطح واحد مستدير مركزه مركز
العالم وهذا الحكم ايضا تخميني **قوله** ولم يتحقق بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس
فيسل لم لا يجوز ان يكون ذلك البرد المحسوس غير مستند الى طباعها بل الى
سبب غريب قد غفل عنه وزعم بعضهم ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف
منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه
بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة
النحاس اشد واقوى الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان
امرها على النحاس المذاب احرقته واعترض عليه بانه يجوز ان يكون كل منهما لشدة
يبسها لا لشدة برودتها **قوله** شروق الكواكب وافولها انما هو بسبب حركة الارض

قالوا ان الارض متحركة من الغرب الى الشرق الحركة السريعة اليومية فيظهر
ح من جهة الشرق كواكب كانت مختفية بحدبة الارض ويختفي بحدبتها من جهة
الغرب كواكب كانت ظاهرة فيتوهم ان الكواكب متحركة من المشرق الى
المغرب بهذه الحركة كما يتوهم جالس السفينة السايرة الى جهة حركة المنار الى خلاف
تلك الجهة وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم ارادوا ان الكواكب تتحرك حركة بطيئة
الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واعتقدوا انه يستحيل كون الجسم الواحد في
حالة واحدة متحركا الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جايز اذا كانت احديهما
بالعرض فاسندوا تلك الحركة السريعة الى الارض اذ لا يخل بذلك شيء من
الاحكام المتعلقة بالحركة اليومية **قوله** والى خلاف جهة حركتها وهو الغرب
اسرع وذلك لانه يتباعد عنه بفضل حركته على حركة الارض وقد يقال
ان الارض حينئذ تقطع ما به يميل ويبس في السهام والطيور هذا المقدار
من المسافة في هذا المقدار من الزمان فيجب ان تخلف المتحرك نحو المشرق عنها
وهذا اظهر بطلانا من الابطاء في الحركة **قوله** لان المتصل بالارض من الهواء هذا
جواب عن الاستدلالين معا لا يقال على هذا المشابهة يلزم ان يكون الحجران
المختلفان في الحجم المرميان الى فوق على سمت واحد فيما بين الشمال والجنوب
متحلينين في النزول مع الاكثر في جانب الغرب من الاصغر لان تحريك الاكبر
نحو الشرق اقوى لانا نقول ذلك انما هو في الحركة القسرية والحركة العرضية للمتمكن
بواسطة المكان فلا تختلف بصغر المتمكن وكبره **قوله** والا لما وصل الحجر المرمي
اليها ان كانت علوية الظاهر ان يقال ان كانت حركة الارض سفلية لم
يصل الحجر المرمي الى فوق بالعود اليها لان حركة الارض اسرع من حركة
الحجر في العود لكونها اسهل منه والسريع لا يدرك الاسرع وان كانت علوية
لم يزل اليها الحجر الى فوق بل وجب ان تتحرك هو ايضا الى جهة الفوق لان
الجزء يوافق الكل في الطبيعة لا يقال من اين علم ان ملاقاته الى الارض بنزوله
اليها لم لا يجوز ان يكون بسرعة حركتها اليه لانا نقول لو كان الامر كذلك لما خف
من الحجر اذا وضع اليد تحته ميل الى جهة السفل هذا واما قول الشارح والا لما وصل

ما يقطع صح

الحجر المرمي اليها ان كانت علوية فان اريد به ان الحجر يجب ان يتحرك الى فوق
لكونه موافقا للارض في الطبيعة المقتضية للحركة العلوية فلا يتصور منها وصول
الحجر اليها فيرد عليه ان الارض اسرع حركة منه فجاز ان تلحقه بسرعتها وان اريد انه لا يصل
الحجر بالعود اليها لكنه يعود وينزل لما مر كان راجعا الى ما ذكرنا مع قصور العبارة عنه
ولما نزل الحجر المرمي الى فوق ان كانت سفلية ان اريد به ظاهره وهو انه لا يكون
للحجر على ذلك التقدير نزول بالطبع الى جهة السفل فهو ظاهر الفساد وان اريد به
انه لا ينزل نزولا يصل الى الارض عاد الى ما قررناه من عدم الوصول مع ادنى
قصور في العبارة وقد يستدل على انها ليست صاعدة بانه يلزم منه ان يكون
نحن كل يوم اقرب الى الفلك مكان يجب ان يزداد عظم الكواكب في اعيننا كل
يوم وعلى انها ليست هابطة بضد ذلك في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق
على حركة الفلك الاعظم المسمى بمركز العالم ظهور النصف من فلك البروج

ج

وانما علم ذلك بانه اذا غرب احد الكوكبين اللذين هما في جزئين متقابلين من
اجزاء فلك البروج طلع الاخر واذا عاد الغارب الى الطلوع وصل الطالع
الى الغروب وهذا يدل على ان مركز الارض ليس خارجا عن مركز العالم الى
احدى جهتي سمتي الراس والقدم ويطابق الاظلال على خط مستقيم في اصل
المقياس في زمان كون الشمس على معدل النهار او كونها في جزئين متقابلين
من فلك البروج يدل على ان مركز الارض ليس خارجا عن مركز العالم الى
احدى جهتي الشمال والجنوب وانخساف القمر في مقاطرة الحقيقية يدل على
عدم خروج مركزها في هذه الجهات الاربع اما عدم خروجه الى احدى جهتي
الشرق والغرب فيدل عليه ان زمان ازدياد ارتفاع الكواكب من الافق
الى الدايرة المسماة بنصف النهار لساوي زمان انحطاط ارتفاعها منها الى الافق
فظهر ان مركز حجم الارض وهو مركز ثقلها في الظاهر ليس خارجا عن مركز العالم في
شيء من الجهات خروجا يحس به والارض شفافة اي الارض البسيطة
ان وجدت شفافة لا لون لها في نفسها ولا ضوء واما الارض المختلطة فلها لون
وان كان ضعيفا لغلبة الاجزاء الارضية وهذا هو المراد بقوله الى الشفافية اغلب

آخ طبيعة يميل الى المحوضة الارضية وهى التى عند المركز لان الظ عدم وصول
المائية الى هناك ومنها انها ينحل المركبات اليها ولهذا الاعتبار يسمى
عناصر منهم من عكس فجعلها بهذا الاعتبار استطقات وباعتبار انها يتركب منها
المركبات عناصر والدليل على انها استطقاتها هذه الاربعة وذلك تحليل
المركب بالقرع والانبيق اذ يظهر منه هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية
واما النار فلا بد منها للطبخ والنضج لانها لا يزل عن الاثار ما يدل عليه وجود
النار عندنا وله طريقة اخرى هى ان النار اختلطت بما يغمرها من الارضية والمائية
فانها سعى فلا يبقى نارا واجيب بان حافظ التركيب يحفظها عن الانتفا
فيكون مسبوقا بالزمان فيكون حادثة لا نزاع فى ان كل واحد من المركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية حادث بحسب شخصه كما ذكر انما النزاع فى حدوث انواعها
المخلوطة بتعاقب الاشخاص وقد تقدم ان الانواع المتوالدة يجب ان يكون
قديما عند الحكما واما المتولدة فمحتمله الامرين والاسطقسات اذا امتزجت
استحالت فى كيفياتها المتضادة قال الامام ان حمل التضاد ههنا على الحقيقى الذى
يكون بين شيئين فى غاية التخالف لم يكن الكلام متناولا للمزاج الثانى الواقع بين
اسطقسات ممتزجة فذا انكسرت كيفياتها الاولى بحسب المزاج الاول كما فى تركيب
الترياق الكبير اذ ليس بين مزاجيهما غاية البعد وان حمل على التخالف مطلقا
يتناول الكل ورد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الكلام على خلاف المصطلح فان
المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان
بين السواد والبياض على الاطلاق تضاد وغاية الخلاف كذلك بين الحرارة
الرطوبة واليبوسة فاستحالت فى محال كيفياتها اى تحركت الاسطقسات
فى كيفياتها لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها اعنى المادة
يتحرك ويستحيل فى الكيفية فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها فى الاخر من حيث
ينفعل عن ذلك مثلا اذا فرض انها فاعلة بكيفياتها ومنفعلة فى كيفياتها كان
كيفية كل واحد منها فاعلة ومنفعلة فيلزم ما ذكر لان الفعل اما قبل الانفعال او
بعده او معه وكذا الحال اذا فرض كونها فاعلة بصورها ومنفعلة بصورها او فاعلة

بموادها ومنفعلة فى موادها لان الهيولى من حيث هى هيولى قابلة فلا يكون
من هذه الحيثية فاعلة وايضا كون الهيولى كاسرة انما يكون بواسطة الكيفية كما ذكر
فى الصورة فيلزم ههنا ايضا ما لزم هناك قطعا لان الصورة انما يكسر بواسطة
الكيفية فان الصورة النارية مثلا تفعل بذاتها فى مادتها حرارة وانما امتزجت
بالماء فانما يكسر برودة الماء بواسطة الحرارة لا بذاتها وحدها لان مجموع الصورة
والكيفية يكون كاسرا اذ الظاهر لان الغرض كون الصورة فاعلة بتوسط الكيفية
فالكاسر بالحقيقة هو المجموع لكن قوله والمجموع ايضا منكسر منظور فيه لان العرض كون
الكيفية منكسرة فالكاسر من الجانبين هو مجموع الصورة والكيفية والمنكسر منهما
هو الكيفية وحدها فلا محذور اصلا بل الصواب ان يقال ان الكيفية المتوسطة
يجب ان يكون غالبة والكيفية المنفعلة يجب ان يكون مغلوبة فيعود المحذور
بحذافيرها والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة حكم بان
الفاعل هو الكيفية وحدها اعنى بلا مشاركة الصورة كما هو المشهور لما ذكر من
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك
كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة ويتجه عليه انه لم لا يجوز ان يعقل صورة
واحدة فعلين متقابلين اعنى التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلين اعنى الحرارة
والبرودة واما كونها فاعلة بلا مشاركة الهيولى فلانها قابلة قبولا محضا وحكم
بان المنفعل هو المادة لان الانفعال من خواصها ويرد عليه ان انفعال
المادة ههنا ليس الا استحالتها فى كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة بالكيفية
كانت الكيفية معلومة بالضرورة فكان الاشكال باقيا وقد يورد بعبارة
اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا كسرها كيفية من
جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التى للمادة
المنفعلة فحصول كل كيفية فى مادة كيفية اخرى اما فعل الكيفية الاخرى فى مادة
الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم
ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها تؤثر فى مادة الاخرى فذهب بعضهم الى

المحصّص ههنا ان يلزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة
من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة مغلوبة من جهة المادة المنفعلة وذهب
آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل
اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات
الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر
او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية الفاعلة
للصورة الفاعلة معدّة لفعلها والمعد يجوز انعدامها عند تاثير العلة في معلولها
المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد
عند تاثير الصور في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر
كاسرا او كون المعدوم موثرا وللقائل ان يقول على الاول ان تلك الاجزاء
المتصغرة التي جعلت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد
فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وان يقول على الثاني ان اعداد
كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فتستحيل الى كيفية قريبة
من الكيفية المعدة وينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام
وما يتوهم من انه يجوز ان يكون كيفيات العناصر باقية على صرافتها لكنها لغاية
صغرها وشدة امتزاجها لا يميز الحس بين كيفياتها بل يدرك المجموع معا على
انه كيفية واحدة وهذا المقدار من الامتزاج كاف في فيضان صور المركبات
عليها فمستبعد جدا كيف ودعوى تباين الاجزاء التي في الممتزج من الحار و
البارد البالغين في كيفيتها ما بعد مكابرة وذهب الاطباء الى ان العناصر
تستحيل في كيفياتها فيحصل لها كيفيات متفاوتة متقاربة بالقياس الى تلك الكيفيات
الشديدة الصرفة المتباعدة فتلك الكيفيات المتقاربة المتغايرة هي المزاج
فلا يكون المزاج كيفية واحدة في الحقيقة بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء
الى انها بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك الكيفيات باسرها وتفيض عليها كيفية
واحدة حقيقة هي المزاج وقد ظهر من هذه المباحث انهم جعلوا الكل واحدة من

الكيف

الكيفيات الاربع مبدأ الفعل والانفعال في تحصيل المزاج وذلك لان تسمى الحرارة
والبرودة بالفعليين وتسمية الرطوبة واليبوسة بالانفعاليين لما مر
اي يكون تلك الكيفيات متشابهة في جميع اجزاء العناصر هذا على تقدير خلع الكيفيات
وفيضان كيفية واحدة في غاية الظهور واما على تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة
فلان الاجزاء النارية تستحيل في كيفية الحرارة متوجهة نحو البرودة فيحصل لها
كيفية متوسطة بينهما على ذلك الوجه وقس على ما ذكرنا حال الرطوبة واليبوسة
فيتشابه الكيفية في جميع اجزاء العناصر   اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين
كيفيات البسائط لم يرد بذلك انها في حال اليبوسة بين تلك الكيفيات بل اراد
ان لها توسطا ما بينها بحيث يستخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى
الحارة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة   الى بطلان قول من يقول ان
البسائط اذا امتزجت هذا مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان
الرئيس على ما ذكره في الشفاء   وليس صورة واحدة هي صورة المركب
الحالة في مادة وقد جعلت الصورة النوعية التي كانت حالة فيها وموجبة
لتعددها فصارت واحدة فبعضهم ذهبوا الى ان تلك الصورة يجب ان يكون
متوسطة بين صور العناصر على قياس ما قيل في المزاج من توسط بين الكيفيات
وبعضهم لم يوجبوا ذلك   لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد قيل قد
يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة
لصور المركبات كون وفساد وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط
بينها على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه   والقول بالمزاج مبني على
الاستحالة في الكيف لما عرفت من ان العناصر تستحيل في كيفياتها فتستقر
على كيفية وحدانية متشابهة متوسطة بينها على احد الوجهين اعني مذهبي الحكيم
والطبيب فتلك الكيفية المتفرعة على الحركة في الكيف المسماة بالاستحالة مطلقا
هي المسماة بالمزاج عندهم فيكون القول به مبنيا على الاستحالة في الكيف
اي التغير والحركة فيه وكذا القول بالمزاج يتوقف على الكون والفساد لان
الاجزاء النارية التي في المركبات لا ينزل من الاثير فلا بد من تكونها من العناصر

الاخر وقد انكر طائفة من المتقدمين ذهب انكساغورس واصحابه المسمون
باصحاب الخليط الى انه لا تغير في الكيفية اصلا لا دفعة ولا تدريجا اى لا حركة
فيها ولا استحالة دفعة ولا تغير في الصورة ايضا اى لا كون ولا فساد
ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب
والمذهبان مشتركان يعنى ان مذهبى البروز والكمون ومذهب اصحاب الخليط مشتركان
في انه لا استحالة في كيفيات العناصر اصلا ولا تبدل في الصور النوعية قطعا
بل اذا غلبت الاجزاء النارية ظهرت الحرارة ويسمى المشتمل عليها وعلى اجزاء من
عناصر اخر مغلوبة بالنار واذا غلبت الاجزاء الهوائية والمائية والارضية
ظهرت كيفياتها ويسمى باسمائها وقد يظهر الكيفيات بادنى غلبة فلا تتغير الاسماء
وكذا الحال في ساير الطبايع النوعية والذى دعاهم الى هذين المذهبين حكمهم
بامتناع كون الشىء عن الشىء وامتناع صيرورة شىء شيئا اخر والقول
بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين المذهبين اى يتوقف على بطلانهما وان
لم يكن هذا البطلان كافيا في تحققه بل لا بد مع ذلك من اثبات تغير كيفيات
العناصر الممتزجة في المركبات فلا يسع عقلك ان تحكم بكون جميع النارية
المنفصلة عنها والباقية فيها اى لا يسعك ان تحكم بكون الجميع في تلك الحسية بل
ولا يكون الباقى فيها عند التحرك مع عدم احتراقها كمونا لا يكون معه بروز بحض
ولا يتحقق ادراك بلمس ولا نظر وكذا لا يمكنك ان يصدق بوجود جميع النارية
الناشئة في الزجاج الذائب كافية فيه قبل ذوبانه لانه شفاف لا يمنع نفوذ
البصر فيه والاحساس بما في باطنه فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة
الباقية فالمحكوك عليه الارضية كما ذكر واما ما يغلب عليه المائية فكالمخضخض وهو
الجسم الرطب في الماء واللبن اذا حرك تحريكا عنيفا فانه يتسخن وليس هناك نار غريبة
ينفذ فيه وكيف يتصور نفوذ النارية فيه اذا كان في اناء مستحصف كالنحاس مثلا
وما يغلب عليه الهوائية كالمخلخل وهو الجسم الذى يرق قوامه بالقسر كالهواء الذى
في داخل كور الحدادين فانه اذا اشتد منافذه والح عليه بالنفخ رق قوامه وتسخن
بلا نار غريبة هناك ثم اذا زيد في الالحاح يكون نارا كما مر ولا يمكن للعاقل ان يحكم

بان تلك النار نفذت اليه من نار خارج او كانت كامنة هناك بل يحترق من
غير نار قبل لذلك القائل ان يقول ان الحك افاد المادة الهوائية المجاورة للمحكوك
استعدادا لكونها نارا فتكونت بالحرارة المحسوسة من المحكوك هى حرارة تلك
النار فلا استحالة للمحكوك في كيفيته وانت تعلم ان ذلك القائل انما ارتكب ما ارتكبه
دفعا للتغير في الكيفيات والتبدل في الصور فكيف يلتزم التبدل في الصور ههنا
هربا من التغير في الكيفيات فيصير كالهارب من المطر الى الميزاب ثم هذه شبهة
واهية ربما يورد دفعا للتغير المحكوك في الكيفية وجوابها انا نعلم حدوث في
المحكوكين من غير ان تحدث هناك نار كما اذا حك احدى اليدين بالاخرى
ثم تختلف الامزجة في الاعداد يعنى ان الامزجة مع كونها متشاركة في انها كيفية
وحدانية متشابهة حادثة من تفاعل العناصر متوسطة بين كيفياتها متخالفة في اعداد
محالها لقبول صور المركبات التى لا تتناهى اشخاصها قالوا ان العناصر
المتعددة اذا امتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية
صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدا الذى هو احدى الذات فاستحقت
لاستعدادها ومناسبتها ان يتفيض منه عليها بالحفظ وسرها على الاجتماع مدة
ولولاه لبادرت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ذو صورة لا نفس له
اى له صورة جوهرية منوعة تحفظ تركيبه ولا يصدر عنها افاعيل مختلفة اصلا
ولا فعل وليحد لشعور حتى يسمى نفسا والحاصل ان المركب الذى له صورة منوعة
ويرجى تماوه زمانا ما اما ان يكون له نشو ونما اولا فالثانى هو المعدنى والاول
والاول اما ان يكون له حس او حركة ارادية اولا فالثانى هو النبات وله صورة
جوهرية منوعة يسمى نفسا مناسبة تحفظ تركيبه ويصدر عنها بلا شعور افاعيل مختلفة من
التغذية والتنمية وتوليد المثل والاول هو الحيوان وله صورة يسمى نفسا حيوانية تحفظ
التركيب ويصدر عنها تلك الافاعيل مع الاحساس والحركة الارادية وقد يقال لم
ينهض دليل على ان المعدنى والنبات ليس لهما حس وحركة ارادية وان المعدنى
ليس له تغذ ونمو غايته عدم الوجدان وانه لا يدل على العدم وقد يتمسك في شعور
النبات واختياره في الحركة بما نشاهد من ميلانه عن سمت استقامته في الصعود اذا

كان هناك مانع ما نه قبل ان يصل اليه يعود ثم اذا جاوزه عاد الى تلك الاستقامة
وفي شجرة النحل والسطن امارات شاهدة على ذلك وتمسك في اعتدا المعدنيات
بما يظهر على المرجان المسمى بالبدمس مبينة النما، ولذلك قيل هو موب المعدنيات
واقرب معدني الى النبات كما ان النحل موب النبات واقرب نبات الى الحيوان
وذهب بعضهم الى ان طبايع العناصر البسيطة لها شعور وان لم يترتب عليه حركة
ارادية واعلم ان امثال هذه الاحتمالات المعترجة لا ينكشف الا عن ذي بصيرة
نافذة ينضم حدسه الى الامور الظاهرة بحسب الوجدان واتسع منكشف فيها بها
عن نور بصيرته فيشاهد به الاشيا، على ما هي عليه بقدر ما يمكن به فكرته وحدسه وقلما
يخلو مسلطه حكمته عن الحاجة الى مساعدة الفكرة بالحدس وقد صرح بعضهم في كثير
من مسائلها كمالات اولى هي الصور المنوعة فانها بحلولها في المواد يحصل
الانواع اولا ثم يترتب عليها خواصها وآثارها المسماة بالكمالات الثانية
كالصور الانسانية في التصرف في البدن واجزايه واما النفس الناطقة وان كان كمالا
اولا ومنوعة في الحقيقة ومبدا الآثار والخواص الانسانية لكنها ليست حالة في المادة
بل متعلقة فلا يسمى صورة الا مجازا يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي آه و
ذلك لان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك تتفاوت احوال
الامزجة في القرب والبعد معه الى الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد
والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور الفايضة عليها كمالا اصل ونقصانا ولما
كان المركب المعدني بعد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعدم المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق
صورة اكمل واكثر آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق
صورة اشرف واشبه بالمبدا الفياض وكل واحد من هذه الثلثة اي المعدني
والنبات والحيوان جنس يشمل على انواع لا يحصر في عدد بعض تلك الانواع فوق
بعض فيكون هناك انواع اضافية ينتهي بانواع حقيقية يشمل كل نوع حقيقي منها على
اصناف متكثرة تشتمل كل صنف منها على اشخاص لا حصر لها والاظهر ان يراد بالفوقية
شرف بعض الانواع على بعض في ظهور الآثار والخواص بحيث لا يتشابه اشخاصها

من الانواع اي تلك الانواع الحقيقية مع اشتراكها في احد الاجناس الثلثة وما يجوز
ان يكون تحته من الاجناس التي فوق تلك الانواع متخالفة بحيث لا يعد متشابهة
وكذا الحال في الاصناف والاشخاص مع كونها متشاركة في امور اكثر مما يشارك
فيه الانواع وليس هذا الاختلاف اي ليس الاختلاف الواقع في المركبات نوعا
وصنفا وشخصا مستندا اختصاصا ان اختلافا منهما بوجه ولا الى المبدا المفارق
لانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فلا يتصور اختلاف فيها ورد
هذا المنع لتساوي النسبة اذ يجوز ان يكون للمفارقات اجتماع مخصوص يقتضي
تلك الخصوصية اثرا مخصوصا في مادة مخصوصة دون اخرى كما ذكره المص في احصا
نور القدا او نور الكواكب بجانب من الفلك دون جانب مع بساطته فانه احال
هذا الاختلاف الى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك وقال كما ان اختلاف
الآثار يجوز ان يستند الى العلل القابلة يجوز ايضا ان يستند الى العلل الفاعلية
واما ادعاء كون الفاعل مختارا يفعل ما يشاء باختياره ويخص كل شي بما يقتضيه حكمته
فهو الدين القويم والصراط المستقيم الذي يجي العقول عن مهالكها ويهديها نصوص
الامور الى مدبرها ومالكها ولعل الفايدة الكبرى في امثال هذه المباحث والعثر عنها
وتدقيق النظر في مبانيها ان يظهر للعقول عجزها عن معرفة المصنوعات وبدايع
صنعها كظهور المحسوسات التي لا شبهة فيها فيعلم حينئذ ان لا سبيل لها الى حريم
الكبريا وجناب القدس فيطرق هناك عجزا او انكسارا ويتضرع بين سيدها ومولاها
حالا ومقالا فيتداركها الرحمن بانوار هدايته ويدبرها اليه زلفى برحمته اولئك الذين
اهتدوا واولئك هم الفايزون واما الواقفون في شبهات العقول والاوهام
الخابطون في ظلماتها والمتحيرون بما اروا من تمويهاتها فسوف يتذكرون اذا
سلبت عن انفسهم جلابيبها فطرت لهم بصفاتها واني لهم الذكرى اولئك ينادون من
مكان بعيد اولئك هم الخاسرون ولما كان امكان اقسام الاسطقسات
غير متناه كان امكان التراكيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه اعترض
عليه بان الاجزاء التي يحدث منها المزاج من الاجزاء الخارجية وتلك متناه واما
الاجزاء الوهمية وان كانت غير متناه فاختلافها لا يوجب اختلافا في المزاج

ص

خارجا کما هو مطلوبکم والجواب ان الاجزاء الماخوذة من العناصر فی
المرکبات یرد الیها بفسخ الترکیب وازالة صورها الجامعة ایاها ثم تحدث
من تلک الاجزاء وحدها او مع غیرها او من بعضها وحده او مع غیره مرکب اخر
وهکذا فهذا التقسیم الوارد علی العناصر یجوز ان یکون غیر متناه حاصلا فی
الخارج فی الازمنة الماضیة علی التعاقب وکذا فی الازمنة الآتیة بل
مذهبهم ان الامزجة الحاصلة فی المرکبات الماضیة غیر متناهیة وان الامزجة التی
سیحصل فی المرکبات الآتیة لا یقف علی حد ولیس ذلک بالقیاس الی جمیع اشخاص
الانواع المندرجة تحت واحد من الاجناس الثلثة بل بالقیاس الی اشخاص
کل نوع منها انما المستحیل ان یوجد من عنصر جزء ثم جزء اخر وهکذا ولا یرد
شیء من تلک الاجزاء ویکون هذا التقسیم غیر متناه فی الخارج ولیس الامر عندهم
علی ذلک الا تراهم یقولون ان الحکمة فی فسخ التراکیب وخلع صورها ان المواد
فی انفسها قابلة لاکتساء صور لا تتناهی علی التعاقب فلو لم تخلع عنها صورها
الحاصلة فیها لم یوجد فیها تلک الصور الاخری التی لا تتناهی فیضیع قابلیتها لها
قالوا لما کان الفاعل غیر متناه فی فاعلیته اوجد قابلا غیر متناه فی قابلیته ودبر
بصنعه تعدلت غیر متناهیة تتفاوت بها استعداد القابل تفاوتا غیر متناه کما
اشیر الیه فیما سبق فیفیض منه علی القابل فی کل وقت بل فی کل آن لکل استعداد
من الصور التی لا تتناهی فسبحانه ما اعظم شانه کل یوم هو فی شان   وان کان
لکل نوع مزاج له عرض کل نوع من انواع المرکبات له مزاج یناسب آثاره و
خواصه المطلوبة منه فللفرس مثلا یناسب العدو وسایر المنافع المتعلقة کما
ان له اعضاء والات تناسبها ایضا هو الذی اعطی کل شیء خلقه وهذا المزاج
یسمی الاعتدال النوعی الذی معه الحیوة فی الحیوانات ثم ان الاعتدال النوعی
لیس فی التوسط من الکیفیات بالاربع علی حد واحد لا یتجاوزه الی جانبه اذ
لیس افراد نوع واحد کالانسان مثلا علی امزجة متساویة فی الحرارة وسایر
الکیفیات کیف والشخص الواحد تتفاوت مزاجه فی الکیفیات المتفاوتة
بحسب اسنانه المختلفة بل کل نوع من المرکبات له اعتدال نوعی له عرض من افراط

انها

فمزاج الانسان مثلا یحتمل زیادة الحرارة الی حد معین لا یتجاوزه فاذا جاوز ذلک
الحد من الحرارة لم یکن مزاج الانسان بل ربما کان مزاج نوع اخر کالاسد مثلا
فاذا حصل ذلک المزاج للانسان هلک وکذا یحتمل نقصان الحرارة الی حد معین
لا یتجاوزه فاذا جاوزه لم یکن مزاجه بل ربما کان مزاج نوع اخر کالثعلب مثلا
فاذا حصل ذلک المزاج للانسان هلک وهکذا الحال فی سایر الکیفیات.
لکن المزاج الواقع بین الطرفین یشتمل علی ما لا یتناهی من الامزجة وبهذا الاعتبار
یتوهم من الطرفین امتداد یسمی عرض المزاج النوعی وکذا لکل صنف مزاج یخالف
مزاج الصنف الاخر فللترک مزاج وللهندی مزاج اخر وللمزاج الصنفی ایضا
عرض بین طرفی افراط وتفریط فاذا جاوز شخص من ذلک الصنف احد طرفی
عرض مزاجه هلک او مرض مرضا شدیدا وکذا لکل شخص له عرض ولا شک ان
عرض المزاج الصنفی واقع فی عرض المزاج النوعی وبعض منه واما عرض المزاج
الشخصی فانما یکون بین جزئیات الامزجة الواقعة فی عرض المزاج الصنفی
بعد یکون مساویا له وقد یکون اقل منه فان قلت کیف یکون مراتب الامزجة
الواقعة بین طرفی عرض المزاج النوعی اعنی طرفی الافراط والتفریط غیر متناهیة
کما ذکره مع انها محصورة بین حاصرین قلت لم یذکر ان تلک المراتب غیر متناهیة
بل ذکر ان اشخاص تلک المراتب غیر متناهیة ولو اطلق عدم التناهی علی تلک المراتب
لم یرد بعدم تناهیها الا عدم انحصارها فی عدد مخصوص معلوم والمقصود الکثرة
التامة للحصر فان قلت قد تقدم منکم ان امزجة المرکبات غیر متناهیة عندهم حقیقة
کعدد المرکبات قلت تلک هی الامزجة والمرکبات الشخصیة کما ذکره الشارح ههنا
فانها یتعاقب فلا یوجد منها فی کل زمان الا جملة متناهیة وکل مزاج واقع بین الطرفین
علی حد معین لیس شخصا بل هو نوع یتصور له افراد غیر متناهیة فان مزاج المرکب من
اجزاء ناریة هی ضعف الاجزاء المائیة ومن اجزاء ارضیة وهوائیة مثلها وکذا بین
کل واحدة من الاولین نسبة مخصوصة مزاج واحد من الامزجة الواقعة بین الطرفین
علی حد معین وانه یتعدد بحسب تعدد المرکبات التی روعی فی اجزائها تلک النسب المخصوصة
فالمرکبات النوعیة والصنفیة امزجتها بحسب تباینها لا انها موجودة معا فلو کانت

غير متناهية لزم لا تناهي الانواع وخلاف المركبات الشخصية وامزجتها فانها غير
متناهية ومتعاقبة كما مر ولنضرب لذلك مثالا معقولا مثلا من واحد الى مائة
عرض للمزاج النوعي وكل عشر منها عرض للمزاج الصنفي ثم ان كل عدد مخصوص
منها يوجد في متعددات غير متناهية على سبيل التعاقب دون الاجتماع
وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية
بني الكلام على تعادل الكيفيات وتساويها في القوة لان المعتدل بهذا المعنى
اعني المشتق من التعادل يكون في حاق الوسط منها بحيث لا يميل الى
الحرارة ولا الى البرودة بل يكون على الحد المشترك بينهما على سواء وكذا لا يميل
الى الرطوبة ولا الى اليبوسة بل يكون على الحد المشترك بينهما كذلك ويكون ايضا
خطه من مجموع الكيفيتين الفاعليتين مساويا لخطه من مجموع الكيفيتين المنفعلتين وذلك
انما يتصور بتعادل الكيفيات في مقادير قواها بحيث لو كانت موزونة كانت
متساوية في الوزن واما تعادل العناصر في كمياتها فيلزم ايضا اذا كانت العناصر
متساوية في مقادير قوى كيفياتها المتخالفة مثلا كما اذا كان عشرة اجزاء منها
في مقدار قوة الحرارة كعشرة اجزاء منها في قوة البرودة واما اذا كان مقدار الحرارة
في عشرة اجزاء اكثر من مقدار البرودة في عشرة مثلا فلا يلزم من تساوي الكيفيات
في مقادير قواها تساوي العناصر في كمياتها والا يلزم الخلاء ممنوع لجواز
ان تشغله بعض البسايط بالتحلحل فيندفع الضرورة الخلاء وايضا مطلق المركب
عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر ضرورة تساوي
البسايط فيه يرد عليه ان المعتبر في المعتدل الحقيقي هو تعادل الكيفيات
في مقاديرها قوة ولا يستلزم ذلك كما مر تساوي البسايط بحسب كمياتها لجواز
ان يكون النار مثلا في الحرارة اشد واقوى من الماء في البرودة بحيث
يساوي قوة حرارة عشرة اجزاء من النار قوة برودة خمسة عشر جزءا من الماء
فلا يلزم تساوي البسايط في المعتدل ويمكن ان يقال ان مراتب الثقل
والخفة التي بها يطلب العناصر امكنتها بالطبع مستندة الى صورها بحسب
كيفياتها فاذا تساوت الكيفيات في المعتدل تساوت تلك المراتب منها

مقدار ح

متساوي طلبه لا امكنة البسايط وان لم يكن مقادير البسايط فيه متساوية فلو كان
له ميل الى مكان احدها لزم الترجيح بلا مرجح وقد يدفع لزومه لجواز ان يحصل له
صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان بعض بسايط واما ما ذكره من ان المركب اذا
تساوى فيه قبول الطبايع اجزائه كان مكانه الطبيعي ما استحق وجوده فيه وقد عرفت
بطلانه لانه اما ان يكون احدها متعينا فان ملت قد يكون الاجزاء الحارة
والبارد معا زايدتين على القسط الذي ينبغي او ناقصتين عنه وكذا يقول في
الاجزاء الرطبة واليابسة فيزيد الامزجة الخارجة المركبة على اربعة قلت قد صرح
بعضهم ان الخروج عن الاعتدال ان كان في كيفية واحدة فاما بالزيادة على ما ينبغي
من تلك الكيفية او بالنقصان منه واقسامه ثمانية وان كان في كيفيتين معا كان
اقسامه ثمانية عشر لان المركبات الثنائي من الكيفيات كما اربع ستة وفي كل واحدة
من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة
في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر
وان كان في ثلث كيفيات كان اقسامه اثنين وثلثين لان المركب الثلاثي من
الكيفيات الاربع اربعة وفي كل واحد من الاقسام الاربعة اما ان يكون الخروج
بالزيادة فقط او بالنقصان فقط او بهما وفي هذا القسم اعني المشتمل على الزيادة
والنقصان اما ان يكون الزيادة في كيفية واحدة والنقصان في كيفيتين او
بالعكس وكل منهما ينقسم ثلثة اقسام فاقسام هذا القسم ستة يكون مع القسمين الاولين
ثمانية فاذا ضرب الاربعة الاول في الثمانية كان الحاصل ما ذكر وان كان في
اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان
وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسامه خمسة
والمجموع ثلثة وسبعين وهذا وهم فاسد لان الاعتدال والعدل في المزاج مبني
على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال
المركب ان يكون حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة
ما دامت مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة
مثلا عشرة والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك ما دام

فيه تلك النسبة والممكن ان يركب منه نوع ذلك المركب فلا تصور ح بزيادة
الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان يكون الحرارة
ضعف البرودة فان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان
لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي
او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الظني ثمانية كما ان الخارج
عن الاعتدال الحقيقي كذلك   وانجر البحث ههنا الى البحث عن بعض احكامها
ابعد عن الفصل من الاحكام بان المقصود من الفصل الثاني بيان اقسام
الاجسام الا ان الكلام قد انجر الى ذكر بعض الاحكام هناك فذكر بعضها ههنا
وكل ما يلزم من فرضه من عدمه يكون محالا اى كل ما لزم من وجوده فرضا عدمه
كان مستحيلا اذ لو كان ممكنا لامكن اجتماع وجوده وعدمه معا وانما قلنا فرضا
لان وجود مثله لا يكون الا مفروضا   لان الفرض في ابعاد الغير المتناهي خطا
غير متناه اذا كان هناك بعد غير متناه سواء كان بعدا مجردا عن المادة او حالا
فيها وسواء كان غير متناه في جهة واحدة او في جهتين او في الجهات كلها امكن ان
يفرض فيه من مبدأ معين خط غير متناه وامكن ان يقطع منه من ذلك المبدأ ذراع
مثلا فيحصل خط آخر غير متناه مع كونه انقص من الاول بذراع فاذا توهمنا
انطباق مبدأ الخط الثاني على مبدأ الاول لزم انقطاع الثاني وهذا هو برهان
التطبيق مع اشتماله على الشرائط المعتبرة فيه لا يقال هذه احكام وهمية لا يعتد بها
لما ذكر في بيان احوال الاعيان الموجودة في الخارج لانا نقول الاحكام
الوهمية في المحسوسات صادقة وقد يلزم للاعيان بحسب نفس الامر امور وهمية
يستحيل انفكاكها عنها الا يرى ان الجسم يجب ان يكون بحيث يمكن ان يفرض
فيه خطوط وهمية متقاطعة على زوايا قائمة وانه اذا لم يكن كذلك لم يكن جسما فكذلك
البعد اذا كان غير متناه في الخارج وجب ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه
ذانك الخطان وتطبيق احدهما على الآخر فيلزم ان يكون الخط الذي لم يتناه
بحسب نفس الامر في الوهم متناهيا بحسبها وانه مح لم ينشأ الا من عدم تناهي الابعاد
دون ساير الامور المعتبرة معه لظهور امكانها على تقدير اللاتناهي كالاخر فيكون

فلكان عدم

عدم التناهي محالا   هذا برهان آخر هذا البرهان يدل على انه يمتنع لاتناهي
الابعاد في جميع الجهات مطلقا وانه يمتنع لاتناهيها في جهتين معا واما تناهيها في
جهة واحدة فقط فلا دلالة على امتناعه اذ لا يمكن ح ان يفرض انفراج ضلعي الزاوية
بقدر امتدادهما واصل هذا البرهان المسمى بالترسي وهو ان يفرض محيط جسم مستدير
يفرخ كمحيط ترس مثلا بل يفرض محيط دائرة وينقسم بستة اقسام متساوية ويصل
بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ستة
متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها وتحدث عند المركز ست زوايا متساوية
لتساوي بالترسي الذي يتقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان
المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط به اربع قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة
متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة تحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من
تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون
الانفراج منهما مساويا لامتدادهما وذلك انه اذا فصل من هذين الضلعين خطان
متساويان ووصل بين الفصلين بخط مستقيم حدث هناك مثلث متساوي
الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما كان احدها اعني
التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة
اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان
يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب
ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد
عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا
فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ايضا موصوفا باللاتناهي
مطلقا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون
الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد
ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد وقد سقط بما قررنا
ما توهم من ان النسبة بالتساوي بين الانفراج والامتداد انما يكون محفوظة
اذا كان الامتداد متناهيا واما اذا كان غير متناه فلا وكذا سقط ما توهم

ى

من انا لانم انه يلزم ان يكون البعد منهما غير متناه بل اللازم ان يكون هناك
ابعاد عددها غير متناهية كل واحد منهما متناه لا امتداد انسان عليه وسلم جرا
ونشاهد من التوهمين اما اذا توجهنا الى الابعاد الانواجيه التي من الضلعين
لم يجد بعدا منتهيا الا وللضلعين امتداد انزاج اخرا طول من ذلك البعد المعين
وهكذا الا انه لا يقدح في المقصود لانا نعلم اجمالا بالضرورة انا لا ندعي ذلك
التقدير من انزاج تساوي الامتداد منها لا تحتاج الى اعتبار الترس والدائرة
بل يكفيه ان يعمل بالشكل الاول من المقالة الاولى من كتاب الاصول مثلث
متساوي الاضلاع لم يخرج ضلعان منه محيطان بزاوية الى غير النهاية فلمثلث
سعة الطرق ليس من داب المحصل على ما ذكرنا اسهل وايضا المستدل بالترس
ان تمسك لكل ضلعين من اضلاع تلك الزوايا على ما تقرر وان تمسك بان
تلك الاقطار المتقاطعة على المركز اجزاء اخرجت الى غير النهاية وقع عرض الابعاد
التي غير متناه بتمامه فيما بينهما ولا شك ان المنحصر فيما بين ضلعين منها يكون
متناهيا وكذا اذا انضم اليه ما انحصر بين كل ضلعين اخرين من الاضلاع الباقية
كان المجموع ايضا متناهيا فيكون عرض الابعاد متناهيا على تقدير كونه غير متناه
وان نفرض تقاطع خطين على بسطة كيف كان ونفرض اخراج كل منهما على طرفيه
الى غير النهاية دل على التناهي بالوجه الثاني وسقط بالوجه الاول ايضا اعتبر
ضلعا زاوية قائمة او منفرجة فان وتر القائمة او المنفرجة يجب ان يكون اطول من
كل واحد من الضلعين على المتناهيين محصورا بين حاصرين دال على
الوحدة اي ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع هذا انما يتم اذا كان ما ذكروه من
تعريفه حدا لا رسما وهو ممنوع كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل اي يجوز
جمع الحقائق المختلفة في حد واحد مشتمل على القسمة كما في المثال المذكور كما يقال
الحيوان الناطق والحيوان الصاهل انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة
قد تقدم ان الجوهر ليس جنسا لما تحته بل من ثواني المعقولات ولا شك ان
مفهوم القابل لاشتماله على النسبة لا يمكن ان يكون ذاتيا للجسم الذي هو جوهر محقق
فلا يكون هذا تعريفا حديا وكذا قولهم ان الطول العميق ليس حدا له سواء اريد

بالطول

بالطول والعرض والعمق ابعاد محققة او متوهمة وكذا قول الاشعري ان الجوهر
المتحيز ليس تعريفا له حديا والجواب ان تخالف الخواص يستلزم تخالف
الانواع اي تخالف انواع الاجسام المتخالفة بالخواص والآثار ولا نزاع فيه
انما الكلام في اتحاد ماهية الجسم المطلق المشترك بين الانواع واختلاف الخواص
المستندة الى الصور النوعية المختصة بالانواع ان لا ينافي اتحاد المشترك بينها
فلا يستلزم تخالف مفهوم الجسم اي تخالف بالحقيقة في الانواع التي تحته و
ادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام وكذا القائلون ببقاء الاعراض
يدعون حكم الضرورة ببقائها ايضا وقد نوزع في ذلك بان ما ذكرتم وهم عرض
للنفس بواسطة تشابه المتجددات كما في الماء الجاري والسفات المتشابهة
مقدارا وشكلا ولونا والسبب في ذلك عجز الحس عن ضبط ما به تمايز المتماثلات
وقد يؤيد بان الاجسام المركبة من العناصر كالحيوان مثلا يتحلل منها دائما
اجزاء لطيفة مع ان الاوهام تتسارع الى الحكم بانها باقية باعيانها ان هذا
التحلل من الطعام معتمد عليه لما كان هذا المسؤول مستبعدا جدا بل قريبا من
السفسطة تصدى جمع للطعن في التحلل بنا لم يكن عن وصمة المكابرة وكذا حكم
الطرز المشهودة منه ويأوله قوم بانه ذهب الى ان علة الحاجة هي الامكان فادعى
لذلك ان الاجسام محتاجة الى المؤثر حال البقاء فتوهم السامعون ان حاجتها الى
المؤثر لذلك لا يتصور الا اذا كان متجددة غير باقية فبنوا عليه ما توهموه من كلامهم
لا ما قصده من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها وحكم اخرون بان له باعثا على هذا
القول الشنيع كما ان للقائل بعدم بقاء الاعراض باعثا عليه كما اشرنا اليه
بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام يريد ان الجسم
لو كان باقيا لم ينعدم لذاته بل اما لمؤثر مختار وهو ممتنع لان العدم الصرف
الذي هو لا شيء محض لا يصلح اثرا له واما لموجب لطريان ضد ولا ضد للاجسام
لتصور انتفائه بطريانه وتمام تفصيل هذا الدليل مع ما يرد عليه مشهور
مذكور في امتناع بقاء الاعراض كما هو رأي الاشعري ومن تابعه فانه
خال عن هذه الكيفيات اي الهواء خال في نفسه عن هذه الكيفيات وان عرض

له الرواج احيانا بمجاورته ذي الرائحه   فان العادة قد جرت بخلق
الالوان عقيب زوالها انما ذكر العادة لان ترتب وجود شي على
وجود اخر او على عدمه ليس الا بطريق جريان العادة بالحادثة اذ لا موثر في
الوجود الا الله ولا وجوب عنه ولا عليه بل ليس هناك الا اختياره فاذا
تكرر سمي عادة والاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث الى تطلب
فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا
وبهذا الحكم ضروري اي الحكم بان الجسم ليس مرئيا بذاته بل بتوسط الصور
واللون ضروري ينبه عليه بان الهواء غير مرئي لخلوه عنها بل المرئي اولا و
بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام ثم العقل بمعاونة
هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني
الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض   مذهب اهل الملل اي اهل الشرائع
المنسوبة الى الانبيا عليهم السلم فان الملة هي الدين والشريعة والدهرية منسوبة
الى الدهر فانهم يسندون الحوادث اليه ويبالغون في ذلك حتى ظن انهم لا
يثبتون ما وراه فنسبوا اليه وقد مرت في مباحث القدم اشارة الى
تفصيل كلام الجمهور منهم الحكما في قدم العالم   لان الجسم لابد وان يكون له
وضع اعتبر في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضع دون الموضوع
ليعم الاجسام على اختلاف المذاهب في المكان ويتناول الحركة المستقيمة والمستديرة
واعترض عليه بان بقا الجسم على وضعه لا يستلزم كونه ساكنا او لا ترى انا اذا
فرضنا العالم الجسماني كله متحركا بالاستدارة او الاستقامة حركة واحدة لم يختلف
له وضع مع كونه متحركا قطعا والجواب ان هناك اختلاف وضع بالقياس الى
امور ثابتة في الوهم بخلاف حالة السكون اذ لا تبدل في الوضع هناك اصلا
وقد يعتبر الموضوع ويقال ان الجسم لا يخلو عن الكون في حيز فلو كان اعني ذلك
الكون مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز كان الجسم ساكنا والا كان متحركا ويرد عليه
انه يلزم حينئذ ان يكون المتحرك في مكانه غير خارج عنه ساكنا وقد ينتقض ايضا
بالجسم في اول زمان حدوثه فانه ليس حينئذ متحركا ولا ساكنا واجاب بان ذلك

يستلزم الخلا وكذا هنا في الجسم الثاني وقد يقال ان الجسم ان كان متصفا
بالانتقال عن مكانه كان متحركا والا كان ساكنا ويندفع النقض وان
اعتبر انتقاله عن المكان الوضعي على سبيل منع الخلو اندفع ذلك الايراد
ايضا الا ان اعتبار انتقال الوضع وحده كاف كما عرفت   واما السكو
فلانه لو كان قديما امتنع زواله يعني ان السكون امر وجودي ولو كان قديما
لامتنع زواله لان كل موجود قديم يمتنع زواله اما لذاته واما لغيره وانما اعتبر
قيد الوجودي لان الاعدام الازلية تزول اتفاقا وهي كاعدام الحوادث اليومية
لان فعل المختار محدث قد عرفت ما فيه وان قصد المختار اذا كان تاما
مستلزما لوجود المقصود بحيث يتقدمه على وجود اثره تقدما بالذات لا بالزمان
لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب اثره اي اذا كان الواجب الموجب
موثرا فيه بلا توقف على شرط كان علة تامة له مستلزمة اياه مستلزما لا يتطرق
اليه تغير اصلا كما يتصور بطرقه الى المختار بتغير ارادته او تعللها فكان عدم
الاثر مستلزما لعدم ذلك الواجب فيكون ممتنعا بالغير وان كان ممكنا في
حد ذاته ومن ثم قيل ان امكان الملزوم في ذاته لا يستلزم امكان لازمه
هذا بحث مدبر منك باتقان النظر فيه   فكذلك الشرط ان كان ممكنا يعني ان
ذلك لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث
بل يجب ان يكون قديما وح ان كان ممكنا عاد التقسيم اليه ولزم ان ينتهي الى ما
يجب صدوره عن الواجب بلا توقف على شرط دفعا للتسلسل في امور مترتبة
موجودة معا وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال
القديم اللازم لهما   فلان شاهدا اي الاجسام عندهم منحصرة في الفلكيات
والعنصريات والحركة في الفلكيات واجبة وفي العنصريات جايزة واقعة
فلا يكون شي منهما دائما ممتنع الزوال واما التحقيق فهو ان الاجسام متساوية
فيجوز على كل منها ما جاز على الاخر من الحركة ولا يتصور ذلك الا بخروجه عن حيزه
مسـ ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون وذلك لان ثبوت
الحركة والسكون انما يكون في ضمن جزئي قطعا فاذا لم يخلو عنهما لم يخلو عن جزئياتهما

علي ص

وبعض منها قد رسمناه كما اذا فرضنا من الآن الى الازل ومن زمان
الطوفان الى الازل وقد تقدم منا تحقيق برهان التطبيق على مذهبي
الحكيم والمتكلم بوجه لا مزيد عليه   تقرير ان كل حادث موصوف بالاضافتين   فمن
المتضائفتين هذا على قياس ما تقدم في مباحث العلل من ان كل واحد من
السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في
الخارج احديهما بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فكذا ههنا كل واحد من
السلسلة سابق باعتبار ومسبوق باعتبار فكان ههناك جملتين متطابقتين في
الخارج احديهما بحسب المسبوقية والاخرى بحسب السابقية ويجب في التصاعد
كما نحن بصدده زيادة السوابق بواحد في التنازل اعتبر زيادة المسبوقات
بواحد رعاية لتوافق الاضافتين اعني السابقية والمسبوقية في العدد كما عرفت
وجوب ذلك في العلية والمعلولية وقد عرفت هناك ان هذا الدليل راجع الى
التطبيق في الحقيقة مع مقدمة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج
للعقل منا   فان الضرورة قضت بحدوث الانفكاك عن الحوادث
المتناهية وذلك لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا
فالذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا
عنها بأسرها فاذاً لم يوجد قبله حادث مثله واما قول الشارح فلا يخلو اما ان يكون
في العدم منفكا عن الحوادث اولا والثاني يلزم منه قدم الحوادث فان لم
دل على ان ما لا ينفك عن الحوادث سواء كانت متناهية او غير متناهية يكون
حادثا وسيرد عليك مناقشة في غير المتناهية   ولقائل ان يقول اعلم
انهم استدلوا على حدوث الحركة بانها تقتضي المسبوقية بالغير اما لانها انتقال
من حالة الى اخرى واما لانها الكون الاول في المكان الثاني كما مر فاورد
عليهم انكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير ان نوع الحركة وماهيتها
تقتضي المسبوقية فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد
منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير
متناهية بان يكون قبل كل جزء له فرد حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهيتها

الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها بالآخر ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات
على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير فتصدوا عن هذا الايراد تارة بان
ماهية الحركة تستدعي قدامها المسبوقية وتارة بان تعاقب افرادها الى غير النهاية
محال اما الاول فبان يقال ان ماهية الحركة مركبة من امر منقض ومن امر يحصل لان
الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل
مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا يحصل الا بهما فهي متصفة بالمسبوقية
بالغير فلا يكون قديمة وقد اجيب عنه بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من
الامر المنقضي والمتحصل باقية بجزئيهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد
منها حركة فكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي
محفوظة لكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي مسبوقية الماهية به و
هكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان
كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه فماهية
نوع الحركة باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة والتركيب من امر
منقض ومن امر يحصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فيلزم ان يكون كل شخص
منها حادثا لتركبه من المنقضي والمتحصل فيكون ذاته المتشخصة متعلقة
بالمسبوقية بالمنقضي الذي هو غيره دون ماهية لكن قوله ولم يدل دليل على ان
ذلك النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان ماهية النوع هي الانتقال او الكون
الثاني كما مر فلا بد ان يكون مسبوقة بغيرها وربما نوقش في هذا الدفع بانه لم لا
يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا بوضع حاصل في انتقال سابق وهكذا
الى ما لا نهاية له فيكون ماهية الانتقال في كل فرد من افرادها مسبوقة بشيء
حاصل في فرد آخر منها الى ما لا يتناهى وهكذا الحال في الكون الثاني
فانه يكون مسبوقا بكون آخر هو ايضا ويتعاقب افراده الى ما لا يتناهى
فيكون ماهية الكون الثاني في كل فرد من افرادها مسبوقة بغيرها من افرادها

يجوز ان م

وهذا على الوجه بالتمام اولا كما ان تلاحق افرادها الى غير النهاية كاف
في كون المتحرك غير مسبوق سوآء وصف ماهية الحركة المستمرة على هذا الوجه
بالتمام اولا كما ان تلاحق افرادها الى غير النهاية كاف في المصاف محل الحركة
بها وعدم خلوه عنها في الازمنة الآتية لا يتناهى سوآء وصف الحركة المستمرة

التي صح

المستمرة في المستقبل على هذا الوجه بانها ابدية ام لا والحاصل ان ماهية
الحركة ان سلم انها تستدعي المسبوقية باعتبار ان يكون مستمرة في الماضي لمحلها
في ضمن فرد معين وافراد متناهية لكنها لا ينافي استمرارها له بتعاقب
افراد لا نهاية لها مقدمة لا ح ان المتوهم من الزمنين من تعاقب الحركات
الى غير النهاية وان ذلك هل يجوز ام لا لا يقال اذا استدعت ماهيتها
المسبوقية بذاتها لم يوجد شئ من افرادها في الازل والا لكانت الماهية
في ضمن ذلك الفرد غير مسبوقة بشئ وح كان محلها الازل خاليا عنها لانا
نقول ليس الازل امرا محدودا معينا حتى يوجد فيه حركة كانت قديمة و
ان لم يوجد خلا محلها الازل عنها مطلقا بل كل زمان يوجد من اجزاء الازل
يوجد فيه حركة ويكون قبله زمان آخر يوجد فيه حركة اخرى سابقة على الاولى
وهكذا فمسبوقية الحركة لذاتها لا ينافي تعاقب افرادها الى ما لا نهاية له ومن
على ذلك حال الابد اذ ليس ايضا محدودا معينا يوجد فيه حركة مخصوصة
فيوصف بانها ابدية لا يزول اصلا بل كل زمان يوجد فيه حركة ويكون
بعده زمان آخر يوجد فيه حركة اخرى متأخرة عن الاولى ومقارنة لعدمها
الطاري عليها فلا يوصف شئ من تلك الافراد بالملازمة مع كون الحركة
مستمرة لمحلها ابدا فان قلت الحركة الموجودة في الخارج هي بمعنى التوسط
بين مبدأ ومنتهى فلا بد ان يكون مسبوقة بالمبدأ قلت جوابه على قياس ما
قد عرفت في الانتقال وكونه مسبوقا بالحالة المنتقل عنها مقبول ههنا جاز
ان يكون التوسط مسبوقا بمبدأ تعلق به توسط آخر وهكذا تتعاقب
افراده الى ما لا نهاية له فان قلت الحركة بمعنى التوسط واحد لا ينعدم ما لم
ينقطع الحركة كما سيأتي فيلزم ان يكون ذوات كل فلك من الازل الى

الابد كما سووا بهم حركة واحدة شخصية متصفة بالعدم وانه مح كما اعترفوا به قلت
اعترافهم ذلك انما يكون في الحركة بمعنى القطع واما الحركة التي يعبر عنها بالتوسط
فقد قالوا انها حالة توجد للجسم في آن لا امتداد لها في نفسها ولا انقسام
لكنها تستلزم امرا ممتدا ليس الا هو تبدل اوضاعه او تمكنه الذي لا يتصور الا
في زمان ويكون شئ مثل تلك الحالة ثابتة في كل آن من ذلك الزمان فيجاز ان
تلك الحالة مسبوقة بالعدم ومستلزمة للتبدل والانتقال من وضع الى وضع
آخر على وجه يتعاقب هناك تبدلات وانتقالات غير متناهية مع بقاء تلك
الحال بشخصها وكانهم ارادوا بهذه الحركة القديمة هذه الحالة المستمرة التي توصف
في كل آن بانها توسط بين مبدأ ومنتهى معينين وقبل ذلك الآن بانها توسط
بين مبدأ ومنتهى آخرين وهكذا الى ما لا نهاية له قالوا وهذه الحالة المستمرة في ذاتها
المستلزمة لتجددات اتصالية وصفية فلا بد انه هي الواسطة بين عالم القدم والحدوث
ولولاه لم يتصور ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لا يكون علة التامة
باسرها قديمة والقديم ان كان علة تامة لشئ لا يتخلف عنه معلوله فلا تنتهي حادث

وتبع

في سلسلة علله الى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل لا بد
هناك من امر ذي جهتين استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره يستند الى
قديم ومن حيث عدم استمراره التجدد المتعاقب لا الى اول يصير سببا لحصول
الحوادث من حيث القدم فينتظم به عالم الحوادث مستندا الى المبدأ القديم سبحانه
واما الثاني اعني بيان استحالة تعاقب الحركات الى غير النهاية فبان يتمسك
بالتطبيق على الوجهين اللذين في متن الكتاب ويرد عليه ما ذكره الشارح وتحقيقه
ما قد عرفت من ان برهان التطبيق تم بشرطين احدهما اجتماع الآحاد في الوجود
الخارج واما ذهنا والثاني ترتبها طبعا او وضعا وقد فقد ههنا الشرط

احدى صح

الاول واجيب منه بان التطبيق لا يتوقف على وجود الآحاد معا لان الجملتين
اما ان يكون لهما في حد نفسهما ان ينطبق على الاخرى اولا فجملة الحوادث المتعاقبة
لا بد ان يكون لها مع قطع النظر من وجودها الخارجي والذهني احد الامرين وهو مخصوص
بمراتب الاعداد التي لا تتناهى بديهة واتفاقا وايضا ان اراد تلك الآحاد مع

كونها معدومة خارجا وذهنا ينطبق بعضها على بعض فهو بط ضرورة ان
وقوع شي بازاء آخر في نفس الامر متوقف على وجودهما في زمان الوقوع اما
في الخارج واما في الذهن وان اراد ان تلك الآحاد اذا وجدت معا في
الخارج او في الذهن لم يخل عن قبول الانطباق وعدمه فانما يتم اذا امكن
وجودها معا في احدهما وهو ممنوع فان قيل اليسوا يعترفون بان هذه
الآحاد بأسرها ثابتة معا في علمه تع وفي علم الملأ الاعلى فذلك يكفينا في اتمام
الدليل قلنا انما يثبتون تلك العلوم على وجه آخر غير الوجود الذهني او لعلهم لا
يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها كما سياتي اشارة
اليها انشاء الله تع وقد يقال كما مر في مباحث التسلسل ان التطبيق يتم فيما
ضبطه الوجود اما على الاجتماع واما على التعاقب كما في الحوادث فان التطبيق
فيما يكون حاصلا بحسب الواقع سواء توهمناه اولا واما التطبيق في مراتب
الاعداد فوهمي محض ينقطع بانقطاع الوهم لان القوى الجسمانية متناهية الآثار
عندهم قال الامام الرازي رحمه الله في المطالب العالية هذا ما حصلناه بحسب
تقرير هذه الحجة بالافكار المتوالية في مدة اربعين سنة وقد يتمسك في ابطال
تعاقب الحركات الى غير النهاية بان كل حركة منها مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع عدماتها
في الازل فلا يوجد حركة ما في الازل ولا اجتماع وجودها وعدمها معا فتعين
انه تع ويجاب عنه بان الحكم باجتماع العدمات في الازل اجتماعها في حين معين من
الاحيان فهو ممنوع اذ ما من حين يفرض في الازل الا ويتحقق واحد من تلك
العدمات بوجود حركة ما فيه وان اردتم به انه لا ترتب في بدايات تلك العدمات
كما يوجد ترتب في بدايات وجوداتها فهو مسلم ولا يلزم من اجتماع بعض الوجودات
مع بعض العدمات محذور تحقيقه ما قد عرفت من ان الازل ليس امرا
محدودا وذلك على قياس الابد فان الحوادث اذا فرضت متلاحقة
متعاقبة بغير نهاية لم يكن شي منها ابديا فيجتمع عدماتها في الابد على معنى
انه لا ترتب في نهايات تلك العدمات كما يوجد هناك ترتب في نهايات
الوجودات فلا يفرض جزء من اجزاء الابد الا ويتحقق فيه واحد من تلك الوجودات

ولا يجتمع في زمان معين فيه وجود وعدم لشي واحد بل الشمس ما يتوضح حال
الازل بالقياس على حال الابد فان قلت ما ذكرته من حال الابد و
تعاقب الحوادث فيه واستمرار اتصاف محالها بها ابدا تسهيل علينا ادراكه
بخلاف حال الازل وما ذكرته فيه قلت نعم لكنهم قالوا ان ذلك لعجز
الوهم عن توهم ما لا يتناهى حاصلا بالفعل سواء كان مجتمعا او متعاقبا
كما في الازل والحوادث الواقعة فيه وكذلك يتحير في ادراك ازليته تع
واما الابد فلا يتوهم فيه ومن حوادثه التي تقع فيه حاصل بالفعل الا ما كان
متناهيا وعجز الوهم مما لا يلتفت اليه لان العقل يدرك كلا منهما اجمالا
ويحكم بصحة ما ذكر فيهما ولقائل ان يقول لا م ان السكون اذا توقف
على شرط ممكن الخ هذه مناقشة واهية لان الكلام على تقدير كون السكون
قديما فلو كان كل شرط على آخر فان كانت هذه الشروط مجتمعة معا لزم التسلسل
الخ وانما قدرناه هناك وان كانت كما ذكر لم يكن السكون الموقوف
على مضي تلك الامور المتعاقبة قديما قطعا وهو خلاف المفروض هذا وقد قالوا
لا م ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا
كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها
كاعدام الحوادث اليومية على ما مر واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول
الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون و
امتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون معه موجودا كالحركة وقد
يعترض عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد امرين اما ان يكون له
كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه بط
اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون ما وحينئذ فكون غير مسبوق باخر
لزم الاول وسقط والا لزم الثاني اذ لو وجد حينئذ كون لا كون قبله لزم خلو
ذلك الجسم عن الكون واما بطلان القسم الاول فمما تلمناه حدوث السكون
واما بطلان القسم الثاني فما التطبيق واعتبار تضايف السابقية والمسبوقية
واعتبار اجتماع العدمات في الازل على ما تقرر وح نقطبيان كون السكون

وجوديا وكذا امونه امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون رقالوا ايضا لم لا يجوز
ان يكون الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم كعدم حادث مثلا فاذا
وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم
بامتناعه واجيب عنه بان القديم اذا توقف على عدم حادث كان منافيا
لوجود ذلك الحادث ضرورة ان وجود المشروط ينافي انتفاء شرطه
فيتوقف وجود الحادث على انتفاء ذلك القديم لوجود الحادث ان
لا يجامعه وجود الحادث بل يستلزم عدمه ولا يلزم من استلزامه اياه توقفه
عليه ليدور فان قلت لما جاز زوال العدمات الازلية الممكنة دون
الوجودات الازلية قلت ذلك لان الوجود الممكن الازلي لا بد ان
يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية مستندة اليه ايضا دفعا
للتسلسل المح فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب الممتنع فيكون ممتنعا
بغيره ابدا كما مر واما العدمات الازلية الممكنة فيجوز ان يستند كل واحد منها الى
عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب اعني عدم الممتنع فيترتب
العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له كما في عدمات الحوادث المتعاقبة
فاذا زال بعض تلك الاعدام بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند
اليه ويكون زوال ذلك البعض من الاعدام مستندا الى زوال بعض اخر
قبله الى ما لا نهاية له فيترتب وجودات الحوادث وزوال عدماتها الازلية
متعاقبة متسلسلة الى ما لا يتناهى وليس ذلك تسلسلا مح فان قلت يجوز ان يستند
الوجود الممكن الازلي الى شرط عدمي ممكن ازلي مستند الى اخر كذلك الى ما لا
يتناهى وح جاز زوال ذلك الوجود الازلي كما صورته في العدم الازلي
يحتمل ورود المنع على قوله واما بواسطة ازلية مستندة اليه ايضا دفعا للتسلسل
المح فان الواسطة الازلية اذا كانت عدمية لم يلزم من عدم استنادها اليه
تسلسل مح كما عرفته ومرجعه الى ما ذكر من جواز كون السكون القديم متوقفا
على شرط عدمي فيزول بزواله وانما اطنبنا في هذا المقام ليكشف لك ان
هذا المسلك مما تحيرت فيه الاوهام ولا يخفى عليك ان القدح في دليل خاص

لا يستلزم القدح في المدلول ولا في العلم به من دليل اخر واعلم انه قد وقع في
بعض نسخ الشرح الحاقات منها ما هو مذكور فيما قررنا ومنها ما لا طائل تحته
يعتد به كما لا يخفى على من اتقن المباحث التي اوردناها ههنا   اشار الى حدوث
الاعراض اي الجسمانية لان اللازم من حدوث الاجسام حدوث الاعراض
القائمة بها دون الاعراض القائمة بالمجردات القديمة الا انه لما لم يثبت
وجود تلك المجردات لم يلتفت الى الاعراض القائمة بها فلذلك قال المص
لما استحال قيام الاعراض الا بالاجسام ثبت حدوثها واراد الحصر قيامها
في الاجسام استحالة قيامها بانفسها فظهر ان عالم الاجسام والامور الحالة فيها
من صورها واعراضها حادث وكذلك النفس الناطقة الانسانية المجردة والاعراض
القائمة حادثة كما سيأتي واما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل على
وجودها فالعالم المتفق وجوده حادث باسره   اراد ان يشير الى اجوبة دلائل
القائلين بقدمها وذلك لان مشرب المدعي لا يصفو عن كدر الشبوب الا بدفع
شبه الخصم   تقريرها ان الاجسام لو كانت حادثة اي ليست الاجسام
حادثة اذ لو كانت حادثة الخ فالبرهان خلفي ولذلك قال فيما بعد سف مع انه
هو المدعي لان الخلف اللازم على تقدير عدم المدعي قد يكون عين المدعي
لا يستحيل على تقدير عدمه كما لا يخفى   وكلاهما محال لان اما الدور فظ واما التس
فلانه امور موجودة معا مترتبة لان الكلام في المؤثر الموجد   فلذلك المؤثر لا
تح اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل او لا
اراد بجميع ما لا بد منه جميع ما يتوقف عليه تاثيره من وجود شرط كتعلق الارادة
مثلا ان كان فاعلا باختيار وعدمه مانع ان تصور هناك مانع والتفصيل في
الترديد ان يردد او لا في جميع ما لا بد منه في تاثيره في الاثر الصادر عنه اذ لا تم
توجد المؤثر مع ذلك الاثر وتردد في جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في الاثر الصادر
عنه ثانيا وهكذا   فان كان الاول يلزم قدمه وآثاره لان اثره الاول لازم
له بحيث يستحيل انفكاكه عنه واثره الثاني لازم لمجموع المؤثر والاثر الاول
كذلك فيلزم قدم الجميع   فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثر

هذا هو الدليل الذي تمسك به في امتناع تخلف المعلول عن علته التامة كما سلف
وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا وفي بعض ترجيحا لاحد طرفي الممكن
المساوي على الاخر وذلك لان الترجيح الحاصل من المؤثر المستجمع لجميع
الامور المعتبرة في تاثيره مشترك بين الوقتين فوقوع احد الطرفين في
احدهما دون الاخر ترجيح له بلا مرجح من مرجح وان فرض هناك ترجيح
كان بلا مرجح وكلاهما باطل فلا بد وان يتوقف على حادث اخرى فلا بد ان
يتوقف تاثيره على حادث ولنطا اخر عار عن الفايدة اذ محصول الكلام
ان جميع ما لا بد منه في المؤثرية اذا لم يكن ازليا كان بعضها حادثا ولا بد
لذلك الحادث من مؤثر فيعل الكلام اليه يلزم الدور او التسلسل
هذا التسلسل لكونه في المؤثرات المرتبة المجتمعة في الوجود باطل اتفاقا واما
التسلسل المذكور في قوله ويلزم القدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول فالمختلف
فيه فللمتكلم في مقام المنع ان يلتزم صحته فلا يتم الدليل على ما هو مطلوب المستدل
ههنا اعني قدم الاجسام ونفي حدوثها ثم يلزم ان يكون صدور الحادث
عن القديم بسلسلة من الحوادث متعاقبة غير متناهية كما هو مذهب
الحكما لا الحوادث اليومية فان قيل تلك الحوادث المتعاقبة معدة للمعلول
الحادث الى المؤثر القديم فلا بد لذلك الحادث من مادة لان الوجوب صفة
لها في الحقيقة وتلك المادة لا بد ان يكون قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى و
يلزم التسلسل كما تقدم تقريرها في مباحث الحدوث والا لم يجز خلوها عن الصورة
كانت الصورة ايضا قديمة فيكون الجسم قديما قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة
عندنا لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث امورا اعتبارية كتعلقات الارادة
القديمة او تصورات متعاقبة لا مر مجرد ويكون كل سابق من التعلقات او
التصورات شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق او تصور هو شرط لحدوث
الاجسام فان الاوقات التي يطلب بها الترجيح معدومة يدل على
ان المختار في الجواب حتى يبقى الترديد هو ان جميع ما لا بد منه في المؤثرية
حاصل في الازل لان حديث بلا مرجح انما هو في الشق دون الشق الاخر

وحاصله

وحاصله ان جميع ما لا بد منه في التاثير وان كان حاصلا في الازل الى ان الزمان
هناك موهوم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد الوهم فطلب المرجح في تلك
الاجزاء لوقوع الاثر سواء كان زمانا او غيره من الاحكام الوهمية في الامور
الفرضية الوهمية واما غير مقبولة اصلا ولا وجود للزمان الا مع اول وجود العالم
ولا ترجيح بلا مرجح في وجود الزمان بالعرض واما وجود غيره من العالم فلما
يمكن قبل الزمان فوجد حال ابتداء وجود الزمان وانت تعلم ان المقدمة
القايلة بعدم امكان وقوع ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان مستدرك
يرد عليه ما ذكره الشارح من انه يلزم ح ان لا يكون جميع ما لا بد منه في المؤثرية
فيما عدا الزمان حاصلا والمقدر خلافه هذا وقد قيل ان المجيب قد اختار
في الجواب الشق الاخر وبين ذلك بان الامر الذي يتوقف عليه التاثير وليس
حاصلا في الازل هو ابتداء الزمان لما كان حادثا احتاج الى مرجح حادث عند
حدوثه اجيب بان الفاعل عندنا مختار فله ان يرجح بلا داع فيقول المص و المختار
يرجح احد مقدوريه لا لامر اشارة الى هذا المعنى فيكون من تتمة الجواب عن الدليل
الاول لا جوابا عن دليل مستانف ويحتمل ان يكون اشارة اليهما معا واياما
كان لم يكن ما اورده الشارح متجها على الجواب وانما يتجه عليه اذا انحصر
الجواب ان جميع ما لا بد منه في التاثير حاصل في الازل كما توهمه على ما يدل عليه
حديث الترجيح كما قررناه وانت تعلم ايضا ان تقرير هذا القايل مشتمل على
استدراك منه وفي عبارة المتن ايضا اذ يمكن ان يقال مختار يرجح وجود العالم
زمانا او غيره على عدمه بمجرد اختياره بلا داع اليه والجواب الصحيح ان
يقول اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر لاجل
تعلق الارادة القديمة يرد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او
حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق الذي يكفي في وجود هذا التعلق
ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح
الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال تعلق الارادة
القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت

وحد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول تحدد موقف
وجوده على حضور ذلك الوقت الذى هو حادث فينتقل الكلام الى حدوثه
وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه
يتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا
هذا التسلسل فى تمام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر
اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا
كان او عدميا يحتاج الى تاثير تخصيصه بوقت حدوثه وان كان موجبا
لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر تجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما
يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة اصلا او بواسطة قديمة ايضا واما اذا
صدر عنه بتوسط حوادث متتابعة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية عند
الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل فى الحوادث الذى يخالف راى المتكلم
فلا بد له من غاية فى الايجاد وذلك لان المختار الذى يصح منه الفعل والترك انما
يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شى ولا يميل اليه الا اذا كان هناك
يرجح له الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فكان بالايجاد
محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا فى
ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدا المؤثر فى الاجسام فيكون قديمة
هذا على راى بعض فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار
لاحد مقدوريه بلا داع يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا فى هذا التجويز
بعدى العطشان ورغيفى الجائع وطريقى الهارب من السبع والمساواة فى
جميع الجهات التى يتصور الترجيح لها على ما اشتهر منهم واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم
فادعوا ان الفعل الخالى عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع
الغرض اليه مع تعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات و
رعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واليه الاشارة بقوله وعند بعض
العامة استكمال الفعل لا الفاعل واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة يشهد

بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذى ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض
فيكون مستكملا به ناقصا فى ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه
وقالوا انه كامل فى ذاته وصفاته راجعة الى ذاته فعله افعاله على احسن
وجوهها بسبب اقتضائها عنه فيكون فاعلا له .. غاية لفعله بمعنى
الذى صورناه فى مباحث العلة الغائية وانما قلنا .. عنه الاختيار
بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل ثابت له تع اتفاقا واما قوله فلانه فوق الكمال فاشارة الى ان كمال
الشى فى نفسه بانتفاء جهات النقصان عنه وحصول جهات الكمال منه
باسرها مرتبة اخرى اعلى من هذه وهى ان يكون فى رتبة الكمال ورفع شانه
منه بحيث يستحيل ان لا يفيض الكمال منه على غيره ولا يزول عنه النقصان
بحسبه فالذى يكون فى هذه المرتبة اعنى ما فوق الكمال لا بد ان يكون فاعلا
مقتضيا بكونه تع فاعلا لانه فوق الكمال اذ لا يقارنه النقص والتكميل بل
يستحيل المقارنة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما تبين عندهم
من ان المادة يمتنع خلوها عن الصورة فان كانت واحدة كان الجسم المركب
منهما قديما بشخصه وان كانت متعاقبة كان قديما بنوعه .. باقى المقدمات
المذكورة فى الدليل الثالث قد سبقت الاشارة اليه .. فى الكتاب
وقد عرفت ما فيه اشارة الى ما اعترض به هناك على الجواب فارجع اليه تقرير
الرابع هذا هو الاستدلال بقدم الزمان على قدم الجسم وتقريره ظ المشهور ان
يقال لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده
سبقا يمتنع معه ان يجامع السابق المسبوق اعنى السبق الزمانى فيلزم
ان يكون عدمه مقارنا لزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما
هف وان كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قديمة
فيكون الجسم قديما وهو المطلوب واجيب عنه بان سبق عدمه على وجوده اذا
كان الزمان معدوما لم يوجد كما هو مذهبنا من ان الزمان امر موهوم فلا و
ايضا لا نم ان ذلك السبق يستدعى كون السابق مقارنا لزمان فلا يلزم

محلها اعنى جو

فقبلها ايضا زمان معين هو مقدار الحركة مخصوصة فهى حادثة ايضا وهكذا قبل
كل حادث حادث لا الى نهاية فى زمان مستمر والثانى فلما ع تلك الحركات
المتسلسلة لا الى اول اعنى الحركات المتعاقبة لا الى بداية يستلزم جميع قدمها
تقرير الجواب ان القبلية لا يستدعى الزمان فلا يلزم ان يكون قبل كل
حادث زمان حتى يلزم قدم الحوادث المنافى لحدوث العالم وقد عرفت
ما فيه اشارة الى ما اورده هناك على هذا الجواب الاول من العلة الفاعلة
الى الاول ماخوذ من العلة الفاعلية حيث قيل ان المؤثر اما ان يستجمع جميع ما
يتوقف عليه المؤثرية والثانى ماخوذ من العلة الغائية حيث قيل فيه ان
الفاعل لا يجوز ان يكون مختارا يفعل لغاية والثالث ماخوذ من العلة المادية
حيث قيل فيه ان مادة الاجسام يجب ان يكون قديمة والرابع ماخوذ من العلة
الصورية بناء على تشبيه الزمان او الحوادث بالعلة الصورية المتعاقبة
لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف وانما يتعلق بذلك لان تعلق
التأثير فى الاجسام جائز للعقول عندهم اى ليس بجسم ولا جسمانى اراد بالجسمانى
الجوهر الذى هو جزء الجسم المطلق كالمادة والصورة او جزء النوع منه كالصورة
المنوعة للاجسام والجوهر المتعلق بالاجسام تعلق التدبير ...
الناطقة وذلك ان مقصر فى جسمانى على ما هو جزء الجسم باحد الوجهين ...
الناطقة داخلة فى الجوهر الذى استدل بهذا الدليل على عدمه لانها كالعقل
يشارك البارى تعالى فى انها ليست بجسم بالذات ولا حالا من الجسم بالذات
اى ضعيفة مزينة الدخل العيب والريبة وكذلك الدخل بالتحريك
تعال فى هذا الامر دخل ... والعيب والريبة فى الدليل هو الضعف
والزيف ولذلك فسر المدخول بالضعف الريبة واحد من جميع الجهات
اى لا تكثر فى ذاته بل هو احدى الذات بلا شائبة تركيب ولا فى صفاته لانها
عين ذاته والا لصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة
ولا شك ان صدور المركب عن العلة انما يكون بصدور مفرداته عنها فلا
حاجة الى قوله وليس وحدة منها علة للاخرى الخ لان ذلك انما يتصور اذا صدر

عن المبدأ احدى الجزئين اولا وصدر عن هذا الجزء الجزء الاخر وقد بين فيما بعد
انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول احد جزئى الجسم اعنى الهيولى والصورة
لكنه بالغ فى نفى صدور الجسم عن المبدأ الاول بان ذلك اما بان يصدر عنه
كل واحد من جزئيه ابتداء واما بان يصدر عنه احدهما ويصير علة للاخر فيصدر
الاخر عنه او يصير واسطة مطلقة للاخر فيصدر الاخر عن المبدأ الاول بتوسط
والثانى اعنى صدور احدهما عن المبدأ او صيرورته علة او واسطة للاخر باطل
فتعين الاول فيلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امران فى مرتبة واحدة
والمراد بالواسطة المطلقة ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله الترتيب المراد
والتوسط بهذا الوجه يستلزم كون الواسطة بحيث شخصهما متوسطة
بينهما بخلاف التوسط من حيث المهية او متعاقب الافراد كما هو مذهبهم
فى كون الصورة شريكة لفاعلة الهيولى ووجه نتيجة ان يقال لم لا يجوز ان يكون
احدهما واسطة للاخرى غير مطلقة فلا يلزم ان يصدر عن المبدأ امران
وليس كذلك اى ليس يتقدم احدهما على الاخرى بالتشخص فلا عدم لاحديهما من حيث
انها متشخصة على الاخرى واما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها
اى الصورة سواء كانت جسمية او نوعية لا يتصور كونها مؤثرة وفاعلة لوجود
شى فى الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود فى الخارج الا للمتشخصات
دون المبهمات وتشخص الصور موقوف على المادة لما تقدم ايضا من
انها علة قابلة لتشخصها ضرورة كون المادة متأخرة عنها حينئذ لانها
معلولة لها وذلك لان ما عدا الصادر الاول يكون معلولا قطعا اما بواسطة
او بغير واسطة فيكون ما عداه متأخرا عن تاثيره ضرورة لما فرض
لا محالة صرح بالفرض منها على ان اللاحق المذكور فى المتن ليس لحوقه
بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض كما لا يخفى اذ الجوهر شرط لوجود
العرض منع ذلك بان العرض مشروط بمحله فجاز ان يكون الاول بعض صفاته
تع نعم ان ضم ذلك امتناع كونه فاعلا وقابلا تم الدليل عندهم لكن المادة
سلبت عنها صلاحية التاثير لان المادة هى القابلة فقط ان اراد ذلك

ان المادة لا يكون مؤثرة وفاعلا اصلا فهو ممنوع بل هو مصادرة على المط
لانه يعني معنى انتفاء صلاحية التاثير عن المادة وان اراد ان المادة لا يكون
مؤثرة فيما هو مقبول لها كما يدل عليه قوله ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس
الى واحد له نسبة الوجوب ونسبة الامكان فهو مسلم لكنه لا يستلزم انتفاء
صلاحية التاثير عن المادة مطلقا لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون
علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون المادة على ذلك
التقدير علة مؤثرة في مقبولها فيلزم اجتماع نسبتي القبول والفعل بينها وبين مقبولها
وهو مح لانا نقول ذلك الاجتماع انما يكون محالا اذا كان من جهة واحدة وهو مم
لجواز ان يكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بتوسط امر اخر على انه يجوز ان يكون
فاعله والمقبول هو المبدا الاول ويكون المادة شرطا للتاثير فيجتمع النسبتان في
المادة ح لكانت متقدمة بالوجود اي لكانت الهيولى متقدمة بالوجود
على الصورة وهو مح لان الصورة شريكة لفاعل وجود الهيولى عندهم
والجواهر منحصرة في خمسة فان قلت قد مرت اشارة الى منع هذا الانحصار
لجواز ان يتركب جوهر ليس بجسم من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة
وح جاز ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا
الجوهر ولا يلزم امتناع تقدم احدهما على الاخر كما في جزئي الجسم قلت هذا الجوهر
المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد
في الجهات اعني الصورة الجسمية وبتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون
مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا
لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المط ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه والمختار
يجوز ان يتعدد اثاره وافعاله بحسب تعدد تعلقات اختياره وليست هذه
التعلقات امورا موجودة في الاعيان ليلزم تعدد في صفاته الحقيقية عند من
لا يجوزه بل هي حيثيات واعتبارات هي شروط لتاثير المبدا في افعاله
بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا الدليل تلك الاصول هي ان الفاعل
الموجب اذا كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا واحد وان الجسم مركب من الهيولى

والصورة

والصورة وان القابل يمتنع فاعلا وان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى
وان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة وان جميع افعال
النفس موقوفة على الالة الجسمانية وليس شيء من هذه المقدمات مسلما عند
المتكلم وللقائل ان يقول على تقدير كونه موجبا اي اذا سلمنا جميع تلك الاصول
قلنا انا نقول ليس المبدا واحدا من جميع الجهات بل له حيثيات مطلقة متعددة
كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات
وان كانت امورا متعددة اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا
لتاثيره متعدد الاثار بحسبها كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته
الاعتبارية على ما مر لا يقال تعدد جهاته يستلزم ان يكون فيه تركيب بوجه ما
فيكون محتاجا الى مبدا اخر فلا يكون مبدا اول لانا نقول انما يلزم احتياجه
الى مبدا اخر ان لو كان فيه تركيب بحسب ذاته او كان هناك صفات
حقيقية قائمة بذاته على ما زعمتم واما تعدد جهاته الاعتبارية فلا يوجب تركيبا
في ذاته ولا تعددا في صفاته الحقيقية ولا حاجة الى مبدا اخر فان قيل عروض
الوجود المطلق له تع عقلي كما صرح به الشارح فيكون عروض السلوب
عقليا بطريق الاولى وح صح ان يقال انما يعرض له هذه الامور في العقل
ان لو كانت ذاته حاصلة في العقل لغيره وهو مم بل بسيط قلنا لم يرد بكون
العروض عقليا انه يتوقف على التعقل حتى يلزم انه اذا لم يتعقل لم يكن
تلك الامور عارضة له بل اراد ان تلك الامور العارضة امور عقلية لا وجود
لها في الخارج بل في العقل ثم انها مع كونها غير موجودة الا في العقل عارضة
له في نفس الامر سواء عقلت او لم يعقل نعم اذا لم يعقل لم يكن موجودة
في نفس الامر لكن اتصاف شيء بصفة في نفس الامر لا يتوقف على وجود تلك
الصفة في نفس الامر كما ان اتصاف شيء بصفة في الخارج لا يتوقف على
وجودها فيه فان العمى عارض لزيد في الخارج مع انه ليس من الموجودات
الخارجية ونحن نعلم قطعا انه تع ليس بجسم في نفس الامر ولا يعرض الى غير ذلك
سواء تعقل ذاته بالكنه او لم يمكن قوله هذا الدليل ان الاجرام السماوية

ليس بعض اجزائها اسستدل الرياضيون على حركات الافلاك بطريق
وهو ان الكواكب متحركة كما يشهد به الحس وتلك الحركات يجب ان يكون
للافلاك لا للكواكب في انفسها كما اشرنا اليه واستدل الطبيعيون على
حركاتها بطريق اخر وهو ما ذكره وانما قال بعض اجزائها التي يفرض لان الاجرام
السماوية بسيطة فلا يكون فيها اجزاء بالفعل بل بالفرض وعقب الوضع بالمحاذاة
اليه لان المراد بالوضع ههنا هو الهيئة التي يعرض بسبب نسبة اجزائها الى
الاجسام الواقعة في داخلها وهي المحاذاة لا بسبب نسبة بعض اجزائها الى
بعض فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة
واجبا فالعلة عنها جايزة بالنظر الى طبايعها وهذا القدر كاف في المط
ولا يقدح فيه جواز كون تشخصها بها مبدأ الوجود والاوضاع وامتناع
الانتقال وايضا هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فلا يكون
واجبا لذوات الاجزاء فيجوز النقلة عنها نظرا اليها واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يلحق جرم الفلك صورة متنوعة لا يشارك فيها جزء الكل كما
الا كونه كرة لا يشارك جزؤه الكل فيه ويكون تلك الصور مقتضية
لوضع معين لا تفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما ادعينا
لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها
الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عارضا خارجا
عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي
بعد هذا في ذكر الميل المستقيم والمركب وقد يتوهم ان تساوي جميع الاوضاع
والمحاذيات توجب امتناع النقلة لاستلزامها التخصيص بلا مخصص
وفساده ظ لان ذلك التساوي يستلزم صحة كل واحد من الحركة والسكون
قطعا ثم ان الحركة باسبابها المقتضية لها فلا تخصيص بلا مخصص نعم يتجه
ان يقال ان عدم وجوب الوضع والمحاذاة بطبايع الاجزاء يستلزم
جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة
غيرها مما اعتبر الوضع والمحاذاة معه سواء كانت الحركة قسرية او طبيعية

لان الحركة بدون الميل ممتنع لما ستعرف في مباحث الكيفيات الملموسة
من ان الميل هو العلة الموجبة للحركة ولما لم يكن عليها ما سوى الحركة المستد
يره
هذه المقدمة اعني امتناع الحركة المستقيمة وكذا الحكم باتحاد اجزاء الفلك في
الطبيعة بناء على البساطة انما يتم في محدد الجهات دون ساير الاجرام
الفلكية فوجب ان يكون في الاجرام السماوية مبدأ ميل مستدير
الذي ثبت على تقدير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك يستلزم
وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدأ بالفعل بل
امكانه الا ترى ان امكان احتراق القطن لا يوجب وجود المحرق فيه بالفعل
فان قلت هذا انما يتجه ان لو اريد بامكان الحركة المستديرة امكانها الذاتي
لكنا نريد امكانها الاستعدادي الذي لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط باسرها
وارتفاع الموانع بتمامها وح لا بد من وجود الميل المستدير ومبدأه بالفعل قلت
لم يلزم من الدلالة السابقة الا امكان الحركة امكانا ذاتيا واما امكانها يعني
الاستعداد التام فلم يلزم منها بل هو ممنوع وقد يجاب بان الامكان الذاتي
كاف في ثبوت المط اذ بذلك يمكن التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يتحرك قسرا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم
كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير دال على انه يمتنع ان يصدر عنه ما
عن ذلك الميل بحسب الطبع وذلك لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها
مقتضية بذاتها لشيء ولا لعدمه عنه وربما يقال هذا انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة
واما في الطبع الذي هو اعم منها والكلام ههنا فلا الا ذو ميل مستقيم او مركب
يعني المركب من المستقيم والمستدير وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل
بالاستدارة فقط لا يمتنع الحركة المستديرة وانما يتم هذا الاستدلال اذا
انحصر العائق في الجسم وهو مم وثبت ايضا امتناع الميل المستقيم على جميع الاجرام
الفلكية فلا يكون هناك ح ذو ميل مستقيم ولا مركب يدل ان على وجود
الميل بالفعل قد يمتنع هذه الدلالة لجواز تخلف عن وجود المبدأ مع عدم العائق
بناء على جواز انتفاء الشرط كعدم الحالة الملائمة مثلا واما لزوم الحركة لوجود الميل

بالفعل بلا عايق فقط لكن قد يقال ههنا ان الاجزاء التي يدور عليها الفلك
كساير الاجزاء التي لا يدور عليها وان النقطتين اللتين صارتا قطبي الفلك
يساويان ساير النقط المفروضة فيه بكونه متحركا على وضع مخصوص وتعطيتين
مخصوصتين ترجيح بلا مرجح ويجاب بان ذلك التخصيص يجب ان يكون الامر
عايدا الى الحركة واما لم ينفعل بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا لان الحركات
اما قسرية اي الحركة الذاتية القايمة بذات المتحرك منحصرة في هذه الاجسام الثلثة
فلا يرد النقض على الانحصار بالحركة الوضعية القايمة بما جاور المتحرك لان مبداها
اما خارج اي مبدا الحركة ان كان خارجا عن المتحرك ممتازا عنه كذلك فان
كان صدورها عنه بغير ارادة كانت طبيعية وان كانت بارادة كانت ارادية
فظهر ان تحريك النفس الناطقة للبدن واجزائه عند القائل بتجردها ليس قسرا لعدم
الامتياز وضعا وان مجرد الشعور ليس كافيا في كون الحركة ارادية فظهر ايضا
ان حركات النبض والتغذية والنمو داخلة في الطبيعة بالمعنى المراد
لما عرفت يعني ما تقدم من ان في الفلك ميلا طبيعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية
مستندة الى امر خارج عنه لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة يريد ان
كل حد يفرض في امكان المتحرك يكون توجهه اليه بالتقارب عين مرته عنه
بالتباعد ويكون ترك توجهه اليه عين توجهه اليه فلو كانت الحركة المستديرة
طبيعية لزم ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة بحركة واحدة
وبالعكس ان يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا عنه بالطبع كذلك وذلك
مح وان كان باعتبارين ويتوقف هذا التقرير على ان ذلك متحرك
بالاستدارة له مكان كما هو مذهب المص وقد تقرر الكلام هكذا كل وضع يتوجه
اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه
فلو كانت حركة المستديرة طبيعية لزم ما ذكرناه من المحذور ويعترض بان
ترك وضع ليس توجها الى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل الى وضع مثله فلا
يكون المتروك عين المطلوب فالصواب ان يقال ان الفلك بالحركة المستديرة
يطلب وضعا بتركه وطلب وضع وتركه لا تصور بدون ارادة ما يطلب

وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بتصور وارادة
واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كانا
في وقتين وفي عبارة الشرح اشارة الى التقريرين وعلى انهما تقرر لا يتجه
ما يقال من ان الدليل منقوض بحركات النبض والنبات الى جهات
مختلفة مع انها طبيعية كما عرفت وانما يتجه على من تمسك في اثبات المط
بان الحركة الطبيعية لا يكون على انحاء شتى بل على نهج واحد المهروب
منه بالطبع مطلوبا بالطبع وجد لفظ منه في بعض النسخ فلعله ضمن المهروب
معنى المهروب فعداه بعديته والمقصود التعبير عن المعنى المذكور بعبارة
اخرى على طريقة العكس لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة
اي لا يكون مط الفلك بالحركة المستديرة وضعا من اوضاعه ولا حدا من
حدوده ومكانه حتى يلزم ما ذكر من كون المط بالطبع متروكا بالطبع بل يكون
مطلوبه نفس الحركة وهي مطلوبة ابدا غير مهروب عنها فيجوز ان يكون طبيعية
وقوله غير هارب عنها حال من الطبع ولو قال غير مهروب منها لكان اظهر
فان ما عرف الذي هو قار الذات معناه ان ما هو قار الذات كالطبيعة
وغيرها لا يكون وحده كافيا في اقتضاء الحركة والا لكانت الحركة قارة دائمة بدوام
مقتضاها وذلك محال فالمحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها ان جعل
الضمير في ذاتها راجعا الى الحركة كما هو الظ كان معناه ان المحرك القار
لا يقتضي الحركة لذات الحركة وهو المسئلة ولم يصح تفريعه على ما تقدم لانه
يدل على ان الطبيعة مثلا لا تقتضي لذات الطبيعة الحركة ومن البين انه
يجوز ان يكون الحركة مقتضاه للطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء
اخر ومع ذلك يكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب اخر يكون
هو غاية اولية وان جعل الضمير راجعا الى المحرك بتاويل القوة او الطبيعة
كان معناه ان الطبيعة مثلا من حيث ذاتها اي وحدها بلا توسط لا تقتضي
الحركة وصح تفريعه على ما تقدم لكنه لا يكون جوابا لذلك السوال فلا يرد عليه ان
الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي

التمادي بل حصة الحركة في حد ذاتها ليست الا التمادي والتوجه الى
الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها وهذا القدر كاف في اثبات هذه المقدمة
فتعين ان يكون ارادية لما ثبت ان تلك الحركة ليست قسرية ولا طبيعية
تعين ان يكون ارادية لما عرفت من انحصار الحركة الذاتية فيها
فثبت ان استدارة نتيجة لجميع ما تقدم واشارة الى حل عبارة المتن
لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد المتحرك غرض من التحريك فان البديهة
تشهد بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشيء مشعور به يرى المتحرك
الارادي وجوده اولى من عدمه ويسمى غرضا قالوا وبذلك تتميز الحركة الصادرة
عن النفس من الحركة الصادرة من الطبيعة اذ لا شعور لها ومن الافعال الصادرة
عن المبادي العالية اذ لا غرض لها من افعالها واعلم ان ههنا حركات
ارادية غاياتها خفية ربما يتمسك بها من ينكر وجوب استناد الحركة الارادية
الى غاية مشعور بها كحركة العابث والساهي والنائم لكن الحق ان في العبث
ضربا من استئناف اللذة وان النائم والساهي انما يفعلان لتخييل لذة وازالة
حالة مملولة وازالة وصب ولا يرد ان النوم حالة غفلة تنافي التخييل لان النائم
يتخيل قطعا لا سيما من النوم والتقطع في الاشياء كالسعي التي تجري مجرى
الضرورية كما اذا راى في منامه شيئا مخيفا حدا فانه ربما ينزعج للهرب عنه او
الطلب لا تمال لو كان افعال هؤلاء لغايات يحللوها لوجب ان يتذكروا تخيلها
لانا نقول ان تحصل الغاية شيء والشعور بذلك التخييل شيء واحفاظ ذلك الشعور
شيء فهذه امور ثلثة تتوقف وجود التذكر عليها جميعها فلا يدل عدمه على عدم
واحد منها بعينه ولا على عدم جميعها بل على عدم واحد منها لا بعينه فوجب الحكم
بوجود التخييل على تلك المقدمة البديهية فان قلت نحن نعلم بالوجدان ان
حركاتنا الارادية موقوفة على غايات مشعور بها وجودها عندنا اولى من عدمها
واما ان كل حركة ارادية فهي بهذه المثابة فكلا قلت من انصف ولاحظ
حالة الميلانية الوجدانية التي يسمى ارادة جزم بان تلك الحالة في حد نفسها مع
قطع النظر عن خصوصية صاحبها بحيث لا يتعلق الا بما هو اولى اما يقينا واما

ظنا واما تخيلا كما او ما نا اليه وذلك الغرض اما حسي او عقلي اراد
بالحسي الجزئي الحقيقي وبالعقلي الامر الكلي كما بينه ويحتمل ان يراد بالحسي ما
يدرك بالحس وبالعقلي ما لا يدرك به وان كان جزئيا حقيقيا و
الاغراض الحسية لا تخرج عن هذين لان كل متصور جزئي لا يكون حد
ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصلح ان يكون غرضا له بالضرورة
فان قلت ما ذكرته يدل على ان الغرض مطلقا سواء كان حسيا او عقليا
منحصر في جذب الملائم ودفع المنافر فلما ذا خص الحسي بالحصر فيهما قلت لان
مبدأهما في الحسيات قوة جسمية يسمى شهوية وغضبية ومبدأهما في العقليات
قوة عقلية لا يسمى شهوية ولا غضبية والمقصود ههنا نفي الداعي الشهواني
عن الفلك ليعلم ان ليس الغرض من حركته امرا حسيا يختصان بالجسم
الذي يتبدل وذلك لان جذب الملائم انما يتصور اذا لم يكن حاصلا ثم يحصل
ودفع المنافر انما يكون اذا كان حاصلا ثم يزول وعلى التقديرين لا بد من
انتقال وتغير من حال الى حال وبالعكس اي ينتقل ويتبدل من حال
غير ملائمة الى حال ملائمة وح يلتذ بحصول تلك الحالة الملائمة واذا تغير من
الحالة الملائمة الى غيرها يتألم ويتضرر لا يخرق ليزول صورتها الجسمية
الى صورة اخرى ولا يتكون ولا يفسد ليتبدل صورها النوعية ببعضها تحتى
ولا ينمو ولا يذبل ولا يتحلل ولا يتكاثف ليتغير مقاديرها زيادة ونقصانا
بضم شيء اخر الى اجزائها او مفصله عنها او بدونها ولا يستحيل اي تمكنا
من اشكالها واستدارتها بل لا يتغير فيها الا في اوضاعها التي لا يتصور كونها
بعضها طبيعيا اولى بها ما تقرر عندهم بهذه المقدمات باسرها وان لم تكن مسلمة
عند غيرهم مجردة عن الغواشي المادية اي بحسب ذاتها وان كانت
متعلقة بالمادة محتاجة الى الات مادية في افعالها وانما سميت العوارض
اللاحقة بالشيء لاجل المادة غواشي غريبة لانها لاحقة لا من ذاته بل من مادته
فهي غريبة بالقياس الى ذاته بخلاف ما يلحقه لذاته لان الحركات واجبة
الدوام وذلك لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي

ای سابقا علی وجوده اوطاریا علیه وقد عرفت ان ذلک ان تم فانما یتم فی
الفلک الاعظم لان الزمان مقدار حرکته فقط والمظنون لایجب دوامه لان
الظن جایز الزوال واذا زال لم یبق المظنون مظنونا وقد یقال الظن وان
جاز زواله فی نفسه لکن ربما امتنع زواله لغیره مع انه الی هذه المقدمة بل یکفی ان
یقال وذلک العرض الممکن الحصول اما ان یکون عایدا الی السافل ویساق
الدلیل الی محصا ای معلوما متیقنا والا یلزم استکمال الکامل بالناقص
اما علی الثالث وهو ان یکون العرض عایدا الی العالی فقط لان العالی کامل
وقد استفادنا لامن النازل الذی هو ناقص واما علی الاول وهو ان یعود
العرض الی السافل فلان ایصال ذلک الی السافل یجب ان یکون اولی
بالقیاس الی الفلک والالم یصلح غرضا له وح یستفید الفلک تلک الاولویة
من السافل ایصال کمال الیه فتلک الاولویة کمال له وقد استفاده من النازل
ویمکن ان نناقش فیه بانه لم لایجوز ان یکون للسافل کمال لیس للعالی فیستفید
منه وان کان کمال العالی اکثر لانه اذا حصل طلبه فیجب انقطاعها مع
ذلک لجواز ان یحصل علی سبیل التدریج شیا بعد شیء کما یدعون ذلک
فی النفس وح لا ینقطع الحرکة لانه ح یکون تحقق الحصول الموجب
لانقطاع الحرکة مرتحقق اللاحصول لا عدم تحقق الحصول والذی عرف
ان دوام الحرکات لاینبنی علیها لاید وم لا ان دوامها لاینبنی علیها لابتنی
بدوامه ولیس کذلک حرکات السماویات متخالفة فی الجهة والسرعة و
البطوء وقد یقال جاز ان یکون ذلک التخالف لاختلاف القوابل فی
النوع او لاختلاف الکمال المشبه به فی الواجب بحسب الاعتبار ولا
یجوز ان یکون عنصریا او جوهرا عنصریا علی تقدیر التشبیه بالذات او عرضا
علی تقدیر التشبیه بالصفة والا لکانت حرکة المشبه والمشبه به متفقین فی النوع
والسرعة والبطوء انما یلزم ذلک ان لو کان التشبیه فی الحرکة واما اذا کان
التشبیه فی کمال اخر کجرم الفلک او نفسه فلا والا لاتفقت الحرکات
فی مناهجها وکیفیاتها رد ذلک بجواز ان یکون لنفس واحد کمالات متعددة

لم یبق ه

فذ

فناسب کل فلک به فی واحد من کمالاته فلا یجب الاتفاق فیما ذکر فلا یثبت
تعدد العقول کما زعموا فلا یکون دایمه لان الدوام کما ینافی الابتداء
ایضا حیث منا انها حادثة وانها لایجوز تعاقب الحوادث لا الی بدایة
والحصر فیها ع ای حصر الطلب فی الاقسام ع اما حصره فی انه اما طلب
امر حسی او طلب امر عقلی فان ارید بالحسی والعقلی معنیان متقابلان
کما هو فلا یمکن منعه وان ارید بالحسی ما یدرک بالحواس الظاهرة وبالعقلی ما
یکون امر اکلما مدرکا بالعقل فممنوع لجواز ان یطلب امر موهوما وکذا حصر
العرض المتمکن الحصول فی المظنون والمحقق ح فلا منع وحصر عود الغرض
الی السافل او العالی او النفس ح لجواز عوده الی ما یساوی فی مرتبة الوجود و
حصر العرض فی الذات ای الامر القایم بنفسه وفی الصفة ای القایم بغیره ظ
وعلیک بالتامل فی الباقی یمکن ان ینازع فی امتناع طلب المح وما
ذکر من الارادة المنبعثة عن تصور عقلی لذات عاقلة مجردة عن الغواشی
المادیة یستحیل ان یکون نحو شیء محال ککلام اقناعی لایعول علیه فی المطالب
البرهانیة والیه الاشارة بقوله وما ذکرتم فی بیان امتناع طلب المح ضعیف
وکل واحدة من مقدمات الدلیل یمکن ان ینازع فیها مقدم قد مرت الاشارة
الی المنازعة فیما رجع الیها وقس حال الباقیة فی المنازعة علیها لان العلة متقدمة
بالوجود والوجوب هی کما متقدمة بوجودها ووجوبها السابق علیه علی وجود
المعلول ووجوبه السابق واللاحق وانما اعتبر لتشخص الحاوی فی العلة لان الشیء
لایکون علة موجدة الا بعد کونه شخصا فانه مالم یتشخص لم یوجد واذا لم یوجد لم یوجد
فالحاوی ان کان علة موجدة للمحوی فلا بد ان یتقدم بوجوده ووجوبه من حیث
انه متشخص علی وجود المحوی ووجوبه فاذا اعتبر وجود الحاوی المتشخص فی مرتبة
لم یکن للمحوی فی تلک المرتبة وجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود الحاوی
بل امکان لانه لم یجب بعد وکلما لم یجب وکان من شانه ان یکون یجب فهو
ممکن فالمحوی فی مرتبة وجود الحاوی ووجوبه امکان وجوده ثم ان عدم الخلاء
فی داخل الحاوی المتشخص ووجود المحوی فی داخله متلازمان بحیث لایمکن انفکا

الامتناع آه ینافی ح

ک

احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوى
واذا وجد المحوى في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور
ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوى فيه
بالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوى فيه لشدة تعانق
بينهما وتقاربهما كما لا يخفى وهذين المتلازمين لا يحتملان وجوبا و
امكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما
ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء لكونه
ممكنا في مرتبة وجود الحاوى ووجوبه كان وجود المحوى كذلك بعد ضرورة ان
الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة اصلا والا لم يكن
وجوده في تلك المرتبة ممتنعا فلا يكون الخلاء ممتنعا لذاته وقد يقال ان الواجب
ومعلوله الاول متلازمان مع تخالفهما في الوجوب والامكان فان قيل
نحن لا ندعى انهما لا يتخالفان في الوجوب مطلقا حتى ينتقض بما ذكر بل ندعى
انهما لا يتخالفان في الوجوب مع ثالث اذ لو وجب معه احدهما دون الآخر
لامكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا يتلازم بينهما قلنا بهذه الدلالة
مشتركة اذ لو وجب احدهما في ذاته وامكن الآخر في ذاته لامكن الانفكاك بينهما
ايضا فالنقض متوجه ودفعه بعضهم بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب
بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان الذي لم يخرج الى الوجود
والوجوب ولا يخفى ان المتلازمين اذا وجب احدهما وجب الآخر مطلقا
اذ لو بقي على صرافة الامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعا ولقائل ان يقول
ان اراد انه اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب ان يجب فيه الآخر
مطلقا لانه لو بقي فيه على صرافة الامكان تحقق الانفكاك فهو صحيح لكنه
لا يجديه نفعا فيما نحن فيه لجواز ان يكون وجود المحوى واجبا في زمان وجود
الحاوى وان كان متاخرا عنه في الرتبة فيجب عدم الخلاء في ذلك الزمان
ايضا فلا اشكال فيه اصلا وان اراد انه وجب احدهما في مرتبة وجب
الآخر في تلك المرتبة والا تحقق الانفكاك فممنوع والنقض بالواجب ومعلوله

تلازم

متوجه بهذا وقد قيل ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يمكن ان يقال
لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى ولم يجب
وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي يملأ مقعر الحاوى واذا لم يجب وجود
المحوى لم يجب ملأ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء
بالضرورة   وان الحاوى اقوى واعظم من المحوى قيل ان يقال
المحوى اقوى لانه اسرع في تتميم الدورة وايضا ربما كان اكثر ثخانة بحيث
يزيد على الحاوى في المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اعظم قطرا
ولا استبعاد الوهم يذهب الى تعليل مثل هذا الحاوى بمثل هذا المحوى
على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية فلذلك
عده معقولة ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم آخر يريد قد بين
بما ذكر ان الحاوى لا يكون علة للمحوى جزما وان المحوى لا يكون علة للحاوى
ظنا وهاهنا برهان يعمهما وغيرهما ولا بد منه في تتميم الدلالة على وجود العقل
وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا آلة ما ذكره يتوقف
على ان فعل الجسم على صورته لا على ان الفاعل صورته وقد مر في مباحث العلل
ما يرد على ان تاثير الصورة المشاركة للوضع فارجع اليه ثم المراد بالوضع الذي
اعتبر مشاركته كما لا يخفى جزء المقولة اعني نسبة الشيء الى الامور الخارجة عنه
فالمعنى ان الصورة الحالة في المادة سواء كانت جسمية او نوعية وكذا الاعراض
الحالة فيها يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسميتها وضع مخصوص بالنسبة
الى ذلك الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة الى غير ذلك وقد يقال هذه
المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تاثيراتها فان النار
التي في المشرق لا يسخن الماء الذي في المغرب بل ما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء
كل شيء بل ما يقابلها فلا يرد ان الاشعة الجزئية والابحر الناقصة لا يصحح الكلية
وما يكون علة لجسم لا بد وان يكون علة لجزئه الاخير واجتماعه مع الآخر
كما صرح الرئيس في اشاراته قلت الكلام هاهنا في العلة الفاعلية المستقلة
في التاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب

جازمه

نزاع

علة المركب لا يكون [illegible] الصورة فاما [illegible]

بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء
الآخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا
بالتاثير ويجاب ايضا بان كونها علة مؤثرة في احد جزئي الجسم كاف لنا في
الاستدلال لان قبل الاتحاد لا يكون لجزئيه وجود فضلا عن ان يكون
لهما وضع لا يقال يلزم مما ذكر ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا لانا نقول اذا كان لشيء مادة موجودة كان
وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشيء في تلك المادة واما
الجسم فلما لم يكن مادته موجودة قبله فلا وضع له ولا لمادته بالنسبة الى الجسم الآخر
فلا يتصور عنه تاثر فيه ولهذا يعرف قدس ان الصورة الحالة في
المادة والاعراض القائمة بها انما تفعل بمشاركة فلا يؤثر شيء منها في الجسم واما
النفس فانما كانت مجردة غير محتاجة في ذاتها الى الجسم فلو لم تحتج اليها في فعلها
ايضا كانت عقلا لانها توجب ان يكون فعلها بمشاركة الوضع ايضا
فلا يتصور تاثيرها في الجسم ويتجه ان يقال ان العقل لا يتوقف تاثيره على
آلة جسمانية اصلا واما النفس فيجوز ان يكون بعض افعالها بآلات جسمانية كالكتابة
وغيرها وبعضها بغير آلات جسمانية بل بذاتها كالسحر والاصابة بالعين فلم لا يجوز
ان يكون تاثيرها في الجسم بذاتها فلا تحتاج الى وضع ولا يلزم كونها عقلا
وكذلك الهيولى لا يكون علة له لانها انما تفعل بواسطة الصورة التي تتوقف
عليها وجودها فيكون فاعله بمشاركة الوضع ايضا وايضا لم لا يجوز ان يكون
هذه الامور المحتاجة في التاثير الى الوضع مؤثرة في الجسم لم يجز كونها شريكة للفاعل
في التاثير فالمؤثر فيه اذن اما العقل وحده او بمشاركة غيره وعلى التقديرين
يثبت المطلوب لانا ان الخلاء ممتنع لذاته لما كان هذه المقدمة مبرهنة فيما
سبق لم يكن منعها موجها فلذلك اورد على سبيل المعارضة ما يدل على
بطلانها فقال لانه لو كان الخلاء ممتنعا الخ لكان عدمه واجبا لذاته و
ذلك لان امتناع الوجود بالذات ووجوب العدم بالذات متلازمان
طردا وعكسا بالضرورة ينافي ما سبق اعني وجود المحوي واجبا بغيره

لان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا وقد عرفت ان عدم الخلاء ووجود
المحوي متلازمان خارجا وههنا فلا يجوز اختلافهما في الوجوب بالذات
والامكان فاذا كان وجود المحوي ممكنا كان عدم الخلاء ايضا ممكنا
وللقائل ان يقول حاصله ان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كامر لامتناع تعليل المحوي
بالحاوي واما وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي فلا يستلزم ان لا
يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان
يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة
امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم
الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا بل ممكنا ولا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي
معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا
فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد
الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان
على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع
كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي
فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي فجاز ان يكون المحوي
معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
حقق بذلك معنى الممتنع لذاته وصوره في الخلاء لانه المقصود الاول من ذلك
التحقيق ههنا والا فلا يخفى ان ما ذكره جار في جميع الجهات الممتنعات لذاتها
وملخصه ان ليس معنى الممتنع لذاته ان هناك ذاتا في الخارج يقتضي العدم لاشتماله
على التناقض بل معناه شيء يتصوره العقل ويحكم بعدم ذلك الشيء المتصور
من حيث هو بلا نظر الى غيره اي يحكم بان منشأ اتصافه بالعدم الخارجي
انما هو نفسه لا مدخل فيه لغيره سواء كان ذلك الحكم متوقفا على نظر اولا
بخلاف الممتنع بالغير اذ لا يحكم العقل عليه بان اتصافه بالعدم انما هو لنفسه

المتصور بل بالنظر الى الغير سوآء كان حكمه بذلك ايضا بديهيا او نظريا وكذا
معنى الواجب لذاته ليس معناه انه شي يتصوره العقل ويحكم عليه بانه موجود
من حيث ذاته بلا نظر الى غيره وان كان حكمه بذلك نظريا واما الممكن فلا
يحكم العقل لا بوجوده ولا بعدمه الا بالنظر الى غيره اذا عرفت ذلك فنقول
ان العقل يتصور شيا ويسميه بالخلاء فيكون عدم الخلاء عبارة عن عدم ذلك
المتصور في الخارج وهو عدم خارجي كما ان عدم الانسان في الخارج عدم
خارجي والفرق بينهما ان عدم الخلاء عدم خارجي لموجود عقلي وعدم الانسان
عدم خارجي لموجود خارجي ولا شك ان ذلك الامر المسمى بالخلاء لا يتصور الا
بان يحيط بما حوله شي من سطوح الابعاد فيتصور الخلاء فيتحقق بذلك ما سبق
من ارتفاع المحوي مطلقا لا يستلزم الخلاء وتاكد عدم المنافاة من كون عدمه
واجبا لذاته وكون ملازمه اعني وجود المحوي واجبا لغيره كما قررناه فان قلت
كيف جاز ههنا ان يتلازمان في الوجوب بان يكون احدهما واجبا بالذات و
الاخر واجبا بالغير مع ان الواجب بالغير يجوز ارتفاعه دون الواجب بالذات
فيلزم امكان الانفكاك بينهما قلت كما جاز ذلك في الواجب تع و
معلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه
عنه وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب تع و
ليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة و
تحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه
لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان
الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم اخر
فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان
يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا هذا وقد قيل اذا لم يكن
الحاوي علة للمحوي ولا معلولا له فلا تلازم بينهما فان امكن انفكاك
المحوي عن الحاوي بعد الفرض يحيط لا شي له فامكن الخلاء فيجب
ان يكون الحاوي علة للمحوي وجوابه انا لا نسلم انحصار اللزوم

ان يخالف صح

فيما ذكر من العلة والمعلول فان المتضايفين كالابوة والبنوة متلازمان
ذهنا وخارجا ولا علية بينهما ولما ثبت ان الخلاء ممتنع لذاته لم يمكن ان
يتحقق الحاوي منفكا عن محوي يملا باطنه واعلم ان الدليل الاول
من الادلة الثلثة المذكورة لاثبات العقل مما يعد من البراهين اللمية حيث
حيث استدل فيه بحال المبدا الاول على الصادر عنه اولا وان الدليلين
الاخرين مما يعد في البراهين الانية وان الاخير منهما نوع منها اعني الاستدلال
بالمعلول على العلة وهي احد الانواع الخمسة التي للجوهر اراد ان النفس
الناطقة المجردة الانسانية والفلكية نوع واحد من تلك الانواع الخمسة الا
ان النفس على الاطلاق نوع منها لان النفس النباتية والحيوانية ما عدا
الانسانية والنفوس المنطبعة الفلكية داخلة في الجوهر الحال في المادة المسمى
بالصورة كما دخل فيه الصورة الجسمية والصور النوعية العنصرية والمعدنية
ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية وهي
ما يشير كل واحد منا بانا وكان شيوعها اظهر ورد اشرع بعد تعريف النفس مطلقا
في بيان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد
متحد بالمهية في الافراد حادث لا بمعنى بعد البدن ولا ينتقل في الابدان
وله تعقل بالذات واحساس بالالات ويشارك النبات في قوى التغذية
والتنمية والتوليد وساير الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن وهذه
المباحث يتم بحث الجوهر والكمال هو ما يتم النوع به اي في ذاته وهو الكمال
الاول كصورة السرير فانها كمال للخشب السريري التي لا يتم السرير الا
بها ويتم به في صفاته وهو الكمال الثاني كالحركة التي بها الجسم المتحرك من
حيث انه متحرك فالكمال الاول ترتب على الكمال الثاني الثاني مترتب
عليه كمال اخر كالحركة بالقياس الى الحصول في المنتهى مثلا بالمعنى
الحسي لا المادي قد عرفت ان الذاتي قد يوجد بشرط لا شي وبهذا الاعتبار
يكون جزا للنوع ومادة له وقد يوجد لا بشرط شي له وح ان كان مبهما محتملا
لان يقال على مهيات متخالفة كان جنسا وان كان متعينا متحصلا بنفسه

ل

يتم صح

كان نوعا ولا شك ان الانسان وساير الحيوان والنبات يشارك العناصر
والمعادن وغيرها في الجسمية ويتنازعها بامر ينضم الى الجسم ويصيره انسانا وحيوانا
ونباتا فذلك الامر من حيث انه يقوى على الفعل اعنى التحريك وعلى الانفعال
بادراك المحسوسات او المعقولات يسمى قوة. ومن حيث انه ينضم الى المادة
فيحصل نبات او حيوان او انسان يسمى صورة ومن حيث ان طبيعة
الجسم كانت ناقصة فكملت بانضمامه اليه يسمى كمالا ثم انه لم يعرف ذلك
الامر الذى هو النفس باعتبار انه صورة لان الصورة توجب او يوهم ان
يكون حالة في المادة والنفس قد لا يكون حالة فيها كالنفس الانسانية ولا
باعتبار انه قوة لكون القوة مشتركة بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية
ولان القوة اسم له من حيث انه مبدأ الافعال والكمال اسم له من هذه الجهة
ومن حيث انه مكمل للنوع على ما ذكر في الملخص فيكون تعريفه باعتبار انه كمال
اول واذا اعتبر كونه كمالا كان الجسم معتبرا من حيث انه طبيعة ناقصة
تحصل وتتعين بذلك الكمال والجسم بهذا الاعتبار يكون جنسا لا مادة
احتراز عن الكمال الاول للجسم الصناعي يعنى ان المراد بالجسم الطبيعي ههنا
ما يقابل الصناعي لا الجسم التعليمي فيخرج عنه بقيد الطبيعي مثل الهيئة السريرية
المحصلة للماهية النوعية السريرية فانها لا يسمى نفسا وان كانت كمالا اول
لجسم الى يصدر عنه كمالاته الثانية بالات يستعين بها اعلم ان الاظهر
ان يجر لفظ آلى على انه صفة ثانية للجسم اى جسم مشتمل على الالة وجوز بعضهم رفعه
على ان يكون صفة للكمال اى كمال اول ذو الة والمال فيهما واحد وهو ما
ذكره من انه يصدر عنه اى عن ذلك الجسم او عن ذلك الكمال كمالاته الثانية
بالالات ولم يرد بالالات اجزاء مختلفة في الجسم فقط بل اراد معها ايضا
قوى مختلفة كالغاذية وغيرها فان الات النفس بالذات هى القوى و
بتوسطها الاعضاء وقوله ذى حيوة مجرور على انه صفة ثالثة للجسم واذا رفع الى
معنى ان يرفع هذا ايضا فيقال ذو حيوة واياما كان فليس معناه ان يكون الجسم
حيا اذ يخرج عن التعريف النفوس النباتية واما قوله بالقوة. فالظاهر من العبارة

انه متعلق بالحيوة اى يكون حيوته بالقوة ويكون المقصود به ادخال النفوس
النباتية في التعريف الا انه يلزم ان يخرج عنه النفس الحيوانية لان حيوتها
بالفعل لا بالقوة فاحتيج الى تفسير قوله ذى حيوة بالقوة بما يتناول الكل
فعبر بما ذكره من ان معناه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من افاعيل الحيوة
الخ واعترض عليه بانه ان اريد بافاعيل الحيوة ما يتوقف من الافعال على
الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف
النفوس النباتية وان اريد بها الافعال الصادرة من الاحياء سواء
توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية باسرها
والنفوس الحيوانية ما عدا النفس الانسانية وان اريد به بعضها دخل فيه صور
البسايط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء واجيب
عنه بان المراد البعض كما يشير اليه قوله ما يصدر من افاعيل الحيوة وصور
المعدنيات والبسايط خارجة عن التعريف بقيد الالى فانها يفعل
بافعالها بدون الة يتوسط بينها وبين اثارها واطلاق النفس على
الارضية والفلكية باشتراك اللفظ يعنى على الراى الاخير الذى هو المشهور
اما على الراى الاول فلفظ النفس عليهما بمعنى واحد وهو مفهوم التعريف
المتناول لهما كما صرح به ومنهم من قال ان التعريف المذكور يخص
بالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية ولا يتناول النفوس الفلكية
على الراى الاول ايضا وبين ذلك بان معنى ذى حيوة هو ما ذكر من انه
يصدر عنه بعض افاعيل الاحيا ومعنى بالقوة ان ذلك الفعل الصادر
عنه قد يكون بالقوة كما في النفوس الانسانية النباتية والحيوانية فان الحيوان
مثلا ليس دايما في التغذية والتنمية والتوليد ولا في الادراك والحركة فيخرج
بهذا القيد اعنى بالقوة النفوس الفلكية وانها وان كانت كمالات اولى
لاجسام طبيعية الية الا انها لا يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر
عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة وانما اعنى الادراك والحركة الارادية وان
اردت ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية

والفلكيه على حدة فلت النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي الى من جهة ما
يتغذى وينمو ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك
الجزئيات ويتحرك بالارادة والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة
ما يدرك المعقولات والنفس الفلكية كمال لجسم طبيعي آلي ذي ادراك وحركة
دائمين قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس
بحيث يتناول الثلث اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانها ان عرفت
بما يصدر عنه فعل كان العقل والطبيعة نفسا وان عرفت بما يفعل بالقصد
خرجت النفوس الفلكية فالنفس لا يكون مقولة على هذه الثلث الا بالاشتراك
اللفظ ورد ذلك بان الشيخ صرح في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين
الكل لان ما لا يكون مبدأ الافاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ الافاعيل لا يكون
على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية النباتية والحيوانية او يكون مبدأ الافاعيل
لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية النباتية الى لكن لا يكون عادمة
للارادة هو النفس الفلكية فاعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا
ليس تعريفا لها من حيث مهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم
الذي هي نفس له فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البناء في حد
الباني من حيث انه بان وان لم يؤخذ في حده من حيث انه انسان
فلذلك صار النظر في النفس وان كانت مجردة بحسب ذاتها من العلم الطبيعي
الباحث عن احوال الجسم من حيث انه قابل للحركة والسكون اراد ان يبين
ان النفس الانسانية التي يتوصل بها الى معرفتها من حيث ذاتها واحكامها
لانها اهم مباحث النفوس كما هي وسيلة الى اهم المهمات اعني معرفة ذاته
تع بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه
فقد عرف ربه اما بطريق المخالفة او الموافقة متسارعة الى الانفكاك اي متجاهة
متداعية الى الانفكاك بما مر من ان صورها النوعية تقتضي حصولها في امكنتها
الطبيعية المختلفة انما يجبرها على الاجتماع والتاليف قسرا جبر على الالتيام

النفوس هو

اذا اكرهه عليه وقد يمنع انحصار المجبر على الاجتماع في النفس لجواز ان يكون العاصر
غلب النوع او غيره فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام لان حصوله
موقوف على الفاعل الكيفيات المتضادة الموقوف على الالتيام والاختلاط
التام بصغرها لها المماسة لسطوحها المكثرة على ما قرر ان المركبات يستعد
هذا سوال مشهور في هذا المقام وحاصله ان الحكماء زعموا ان المركبات انما
يستعد لقبول صورها كما لاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم
من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والكمالات وهم ايضا يدعون ان
النفوس الحيوانية التي هي صورة للحيوان بل النفس الانسانية التي هي كمال اولى
للانسان جامعة لاسطقساته مجبرة اياها على الالتيام التي يتوقف عليه المزاج

ج

فيلزم ان يكون الصور الحيوانية والنفوس الانسانية متقدمة على الامزجة
المختلفة الحاصلة لابدان الحيوان والانسان وهذا تناقض صريح وتلخيص
الجواب ان نفس الابوين تجمع بقوتها المسماة بالجاذبة اجزاء غذائية ثم تصيرها
اخلاطا وتفرز من الاخلاط بالقوة المسماة بالمولدة مادة المني وتجعلها
مستعدة لقبول قوة بعد المادة لتصير ورثها انسانا وتصير المادة بتلك
القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة
ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالا بحسب استعدادات تكسبها هناك
الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب غذاءه ويضيفه الى تلك المادة فتنمو وتكامل المادة الى ان تستعد
لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبر البدن الى
ان يحل الاجل قالوا وجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من
الكمال واسم النفس يطلق على الثلث الاخيرة منها فانها على اختلاف
مراتبها نفس لبدن المولود وقد انكشف بتلخيص الجواب ان مادة
بدن الانسان تخلع صورة وتلبس اخرى الى ان يستعد لبدنية النفس
الناطقة وهذا هو الحق لا ما توهم بعضهم من ان البدن الانساني يشتمل على
صورة معدنية لحفظ التركيب على نفس نباتية للتغذية والتنمية ونفس

حيوانية للاحساس والحركة الارادية ويتعلق به نفس ناطقة لادراك
المعقولات وانكشف ايضا ان المزاج الواقع من اجزآ المني اولا
يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة
للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكسبها ههنا
يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستنده الى امور تستند
اليها ويتوقف عليها الصورة الفاعلية للافعال النباتية وان المزاج الحاصل
له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة الفاعلية التي هي نفس نباتية
للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلية لافعال الحيوان وان المزاج
الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس
حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود
بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون المزاج موقوفا على
النفس سوآء كان نفس المولود او نفس غيره مع توقف الكمالات الاولى
للمركبات على المزاج بلا دور ولا تناقض وانما تعرض لبيان مغايرة النفس
للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس غير المزاج الذي يتعين
بتلاشي البدن والمزاج بما فيها اعترض عليه بان المانع للنفس في
الحركة او في جهة ما سوى اجزآء البدن فانها يستتبعها تميل الى سفل فمانع
النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج
فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا يمانعه له في شيء منها لانها اذا اورد
كيفية مضادة للكيفية المزاجية يعني اذا اورد على البدن كيفية مضادة لمزاجه
كما اذا غلب عليه برودة شديدة فانه يبطل ح الكيفية المزاجية الاصلية
ويحدث كيفية اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه مع ان النفس
باقية غير باطلة لكونها مدركة لتلك الكيفية المضادة ولا يمكن ان يكون المدرك
لها هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابهتها
اياها والادراك عن النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية
ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها

وان كانت كيفية مضادة له يتقدم بها فكيف يدركها معطوفان يريد
ان قوله لمانعه وقوله لبطلان معطوفان على قوله لاستحالة الدور لا على
قوله لما هي شرطية وان قوله ولما تقع العلية عنه بالعكس والكل ظ
اما الاول فلان الانسان لا يغفل عن ذاته اي عن تصوره والتصديق
بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة
وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا
تعطل حواسه الظاهرة بالنوم يدرك ذاته ايضا ولذلك اذا اصبح عليه باسمه
وكذا اذا اختل حواسه الظاهرة والباطنة لا تعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم
من تعقل النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكران نسي ذلك
التعقل على ذكرهما عند زوال العدم ويغفل عن بدنه وعن اعضائه
يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على
لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلامس من اعضائه تعلقها في هوآء طلق لا حرمه
ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن جوامع البدن ايضا وعن القوى و
الحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واسمها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد
ذلك بان ذات الانسان عندنا من اجزائه الاصلية الجسمانية التي هي اجزاء
لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزآء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها مزره ان هذه الامور مشترك في الانسان دائما اي
المزاج والبدن واعضاؤه الظاهرة والباطنة واجزاؤه التي هي اصغر من
الاعضاء والجسمية الممتدة في الجهات متبدلة دائما بالتحلل والانعقاد والنمو
مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة فهي مغايرة
لتلك الامور واعترض ايضا بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واحوالها
دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اي كونها ليست بجسم ولا جسمانية
فان قلت لا يتبين ان النفس لمغايرتها للبدن واجزائه فقد تبين انها
ليست بجسم والا لكانت غير البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا
عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس

انها ليست جسمانية ايضا قلت لم يعلم ذلك اذ ربما يذهب الوهم الى انها جسم
مجاور للبدن وانها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة واعلم ان معنى
انه يجب ان لا يدرك ذا وضع اى يكون مشارا بالذات ولا سيما على معنى
الجوهر الفرد ايضا فليحمل الجسمانية على معنى يتناول اى الصورة العقلية
المنطبقة فيها مجردة يريد ان النفس الانسانية يرتسم فيها صور كلية منطبقة
على جزئيات متكثرة وتلك الصور يجب ان يكون مجردة عن العوارض
المادية المستلزمة لقبول الاشارة الحسية لها اصالة او تبعا فلا يكون
جسما ولا جسمانية فكذا يجب ان يكون محل تلك الصورة اعنى النفس الناطقة
مجردة عن تلك العوارض ويرد عليه انا لا نم العلم بارتسام صور المعلوم فى
العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام
صورة فيها بل فى مجرد اخر يلاحظها النفس من هناك كما يدرك انتقش
من الجزئيات فى الاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير
ان يرتسم صورة فى شىء اصلا سلمنا لكن جاز ان يكون تلك الصور مساوية
للمعلوم فى تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه
الصورة علة مشتركة بل الكلى المشترك فهو ما له هذه الصورة وليس يلزم من
اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا
عنها سلمنا لكن لا نم ان اتصاف الباطنة بهذه العوارض يقتضى اتصاف
ما يحل فيها بها انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض
وهو مم سلمنا لكن اتصاف الصورة الحالة فى النفس بهذه العوارض من
قبل محلها لا ينافى تجردها عنها بحسب ذاتها فيجوز مطابقتها للكثير من حيث
الذات والسؤالان الاولان مندفعان باثبات الوجود الذهنى على
الوجه الذى تحقق فيما سلف فلان فى المعقولات معانى غير منقسمة
قد عرفت ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فعدم انقسام الحال
الى تلك الاجزاء يستلزم انقسام المحل اليها وبهذا المقدار تم المط ههنا
لان الناطقة اذا لم ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع لم يكن جسما ولا جسمانية

فالمراد بعدم انقسام بعض المعقولات عدم انقسامه الى اجزاء متباينة
الوضع ولو حمل على عدم انقسامه مطلقا كان الاستدلال مشتملا على
زيادة مستدركة واما كان يتجه ان يقال ان اراد عدم الانقسام بالفعل
لزم ان يكون لكل مفهوم اذ لو كان على زيادة مستدركة كل معقول اى
مرتسم فى القوة العاقلة منقسما بالفعل لزم ان يكون كل معقول مشتملا على
مقدمات غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون الذهن محيطا بما لا يتناهى
دفعة لوجوب كون مقدمات المعقول من حيث هو معقول مرتسمة
بالعقل وانه مح كما ذكر وان اراد عدم الانقسام مطلقا اى لا بالفعل
ولا بالقوة فهو مح وما ذكر لا ساند لا نم لان قبول الانقسام بالقوة لا
يستلزم ان يكون لكل معقول مقومات غير متناهية بالفعل وقد يجاب عنه
ذلك بوجهين احدهما ان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث
انه واحد غير منقسم ففى المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون
محل تلك الصورة العقلية ايضا كذلك واشار اليه الشارح بقوله فاذا
عقل الواحد من حيث هو واحد الخ ويرد عليه انه لا يلزم من عدم انقسام
تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم
انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء فيجوز ح ان يكون محلها
منقسما فى ذاته الى اجزاء متباينة الوضع والثانى ان انقسام الصور العقلية
[illegible] الى الاجزاء بالقوة لا يجوز ان يكون الى اجزاء متخالفة بالماهية والا
لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة بالماهية فيكون الصورة
العقلية مشابهة لاجزائها فى تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء
حاصل فى العقل لحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها
فلا معنى لتعقل الشىء الا حصول ماهيته فى العقل ففى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء
الاخر فى المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا
يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها

يشتمل ح

واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلما لان انقسام المحل الى
اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء كذلك فثبت ان النفس
الناطقة لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل مادي ينقسم اليها فالناطقة ليست
مادية وهو المط والجواب عن الاول قد سلف تحقيقه بما فيه غنية عن اعادته
وقد نوقش في ان الصورة العقلية تحل في العاقل من حيث ذاته لا باعتبار لحوق
طبيعة اخرى به قال الامام في الملخص لكم اذا عقلتم المدلول على وجه لا يجب انقسام
انقسام الحال بانقسام المحل فلم لا يجوز ان يكون حلول الصورة العقلية في القوة
العاقلة على ذلك الوجه والجواب عن الثاني حاصله ان هذا الدليل مبني على
الوجدي وهو كون النفس قائمة بذاتها فلا يتجه جواز كونها عرضا ماديا غير منقسم
كالنقطة والقوى المقارنة للمادة لا يدرك ذاتها ولا يدرك ادراكاتها قد منع
ذلك حتى يقوم عليه برهان ودعوى كون ذلك لان الادراك مشروطا بتجرد المدرك
ممنوعة فان البهائم يدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة اما عدم انطباع الكليات
في القوى المقارنة للمادة فلانها لو انطبعت فيها لصارت مكنوفة بغواشي مادية
فلا يكون كلية وقد عرفت ما يدل عليه مفصلا في الوجه الاول والا لزم اجتماع
المثلين في مادة واحدة فان قلت المعقول ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة
صورتان متماثلتان وكذا ان المعقول مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك
المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان
في الماهية قلت المعقول هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي
هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة
صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك
المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احدهما عينية
والاخرى عقلية وقد يجاب ايضا بان حلول احد المثلين في الآخر صح لحلولهما
في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتهما اليهما وفيه منع لان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل و

نسبته الى الحال مقارنة احد الحالين في محل للاخر وهذا القدر كاف
في التمايز وقد اعترض على هذا بانا لا نم انه اذا لم يكن صورة العضو كافية
في التعقل محصولة انا لا نم ان القوة الحالة في جسم لو تعقلت صورة الجسمية
او النوعية لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة كما زعمتم وانما يلزم
ذلك اذا كانت العقلية مساوية للامر الخارجي في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة
العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي قد يكون جوهرا قائما بذاته كما في السماء
وصورتها ومن البين استحالة المساواة بين الجوهر والعرض في تمام الماهية واما
حديث المناسبة فقياس فهي عندي به حكم المساواة في تمام الماهية بين الصورة
العقلية والامر الخارجي الى السواد والبياض بجامع المناسبة وايضا لا نم ان
العاقلة اي ان سلمنا تماثل الصورة العقلية والخارجية لم يلزم اجتماع مثلين
في محل واحد وذلك لان احدى الصورتين حالة في العاقلة والاخرى محل لها
وايضا يلزم بعين هذا الدليل ان النفس عالمة بصفاتها دائما او
غير عالمة بها دائما لان عين الصفة القائمة بها ان كفت في تعقلها اياها كانت
متعقلة اياها دائما وان لم تكف لم يمكن تعقلها اياها ابدا والا لزم اجتماع المثلين
في محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما باطل فان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم
استحضاره والجواب عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما حصل في
العقل من ذلك الشيء دون لواحقه الخارجة عنه قيل عليه ان هذه مجرد
دعوى خالية عن الدلائل فلا تفيد المط وان اراد انا نعني بماهية الشيء ما ذكر
اعني ما حصل منه في العقل مجردا عن تلك اللواحق فلا نم ان ماهية الشيء بهذا
المعنى هي ماهيته في الحقيقة اعني ما به الشيء هو هو اذ لم يعلم ان الحاصل في العقل
كذلك ايضا قدم في صدر الكتاب ان الصورة العقلية تخالف الخارجية في
كثير من اللوازم ولا شك ان تمام حقيقة الشيء لا تخالفه في شيء من لوازمها و
الجواب عنه ما مر فيما سبق من ان الموجود في الذهن هو ماهية الشيء لا شبح يخالفه
في الماهية وان الصورة العقلية تشارك الامر الخارجي في لوازم الماهية و
ان خالفا في اللوازم التي هو بحسب خصوصية احد الوجودين وهي المراد

قيل ح ونسخة

عالمة بصفاتها هذا نقض
اجمالي اي لو تم ما ذكرتم لزم اما
كون النفس صح

بتوله في كثير من اللوازم فلا اشكال قوله بط لان المعقول من السماء ليس الا نفس مهية السماء وذلك ما تقرر في مباحث الوجود الذهني كما اشرنا اليه آنفا فلا يرد عليه ح ان الدليل هو عين الدعوى كما توهم بعد اشتراكهما في مطلق اللون اى السواد والبياض نوعان متخالفان في الحقيقة مشتركان في المهية الجنسية التي هي اللون وفي كثير من العوارض كما ذكرتم واما السماء الموجود وصورتها العقلية فهما فردان من نوع واحد متساويان في تمام المهية ومتخالفان في كثير من العوارض ولا شك ان المناسبة بين فردين من نوع اتم واقوى من المناسبة بين نوعين من جنسين هذا ان اعتبرت الصورة العقلية من حيث انها حاصلة في نفس جزئية متشخصة بعوارضها تبعا وان اعتبرت العقلية من حيث انها هي كانت نفس مهية الموجود الخارجي فانا اذا جردنا الموجود الخارجي عن الوجود الخارجي وما يتبعه من العوارض كانت الباقي منه تلك الصورة العقلية ولو اقترنت تلك الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الموجود الخارجي وهذا معنى قولهم انه الشيء اعني ما به الشيء هو هو واما حديث كون الصورة العقلية عرضا مع كون ذي الصورة جوهرا فكاذب لان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي وصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس لكنها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا كما مر ولهذا صرح القوم بكون صور الجواهر جواهر وما يقال في جواب هذا الحديث من ان المعقول من السماء له اعتباران احدهما انه قائم بالنفس وثانيهما صورة مطابقة للسماء فهو بالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني مهية السماء فهو من حيث انه مهية لها لم يكن عرضا فليس بشيء يعتد به كما لا يخفى لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم وذلك لما ان القوى الجسمانية انما يفعل بمشاركة الوضع المتوقف على الجسم لما كان فعلها بمشاركة الجسم قد يقال نسبة المحل الى الحال بالقبول لا بالفعل وليس يلزم من كونه قابلا بلا مشاركة الجسم كونه فاعلا بلا مشاركة لا يقال ان الدليل الاول يوجب المشاركة في الفعل والقبول معا لانا نقول المشاركة اللازمة منه ان يكون للجسم مدخل في احدهما بتوسط مدخليته في الاخر م القابل

اجوده

اما لان وجود ذلك الفاعل يتوقف على وجود الجسم فكذا يتوقف عليه فعله ايضا حر

الصورة م

وذلك حاصل سواء حل القبول في ذلك الجسم اولا على انه ان سلم له مدخلية ابتداء في حلول القبول لم يلزم ايضا ان يكون القبول حالا في ذلك الجسم لجواز ان يكون له مدخل في الحلول لا من هذه الجهة فان قيل الفرق بين الصورتين باق اى اذا سلمنا ان الصورة العقلية مماثلة للصورة الخارجية وان الصورة الى صلة يجب ان يكون حالة في محلها ايضا لزم اجتماع مثلين في محل واحد لكن لا على الوجه المح وهو ان لا امتياز احدهما عن الاخر اصلا بل على وجه اخر تميز احدهما عن الاخر في الجملة وذلك لان احدى الصورتين حالة في محل العاقلة فقط والاخرى حالة فيهما وفي محلها معا وهذا القدر كاف في الامتياز فلا استحالة وتقرير الجواب ان هذا النوع من الحلول اعني الحلول الادراكي اقتران باحد الشيئين بلا خفاء ولا شك ان اقتران شيء باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول فيكون الصورة الخارجية المقارنة لمحل القوة العاقلة مقارنة للعاقلة ايضا كما ان الصورة العقلية المقارنة للقوة العاقلة يكون مقارنة لمحلها ايضا فالصورتان مقارنتان للعاقلة ومحلها معا فلا فرق بينهما اصلا ومع ذلك نقول ان المح المذكور اعني اجتماع المثلين في محل واحد باق بحاله وذلك لان الصورة العقلية المساوية في تمام المهية للصورة الخارجية حالة في القوى العاقلة في محل الصورة الخارجية والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيجتمع في ذلك المحل صورتان متماثلتان وبحثه ان الحلول ليس عبارة عن المقارنة على اى وجه كان بل عن المقارنة الناعتة او لا يرى ان السرعة المقارنة للحركة المقارنة للجسم مقارنة ليس له ايضا مع انها حالة في الحركة باعثة اياها دون الجسم وذلك لانها كيفية الحركة لا كيفية الجسم فجاز ان يكون الصورة الخارجية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها معا ولا يكون ناعتة الا لمحلها فقط والصورة بالعكس فلا يلزم عدم الامتياز وبذلك يعلم ان الحال في الحال في محل لا يجب ان يكون حالا في ذلك المحل على انه ان اسلم لم يلزم محال ايضا لا ما ذكر في امتناع اجتماع المثلين في محل ان تم فانما يتم فيما اذا حل فيه بلا واسطة والصورة العقلية حالة في محل العاقلة بواسطتها وذلك يكفي في الامتياز والنفس مدركة للقسم الاول واما كما كانت مدركة لذاتها وانما فان قيل اذا كان

ى

ل

عنه م

ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركه لادراكها لذاتها وهكذا
فيلزم علوم غير متناهية اجيب بان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ
لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين
متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية وفيه بحث لان العلم بالعلم
وان كان متحدا معه بالذات لكنه مغاير له بالاعتبار فيلزم ان يكون له
علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار في حالة واحدة وانه باطل وايضا نحن نعلم
بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كاللذة
والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها وقد يجاب عن الاول بان المستحيل ان
يثبت للنفس في حالة واحدة علوم متغايرة بالذات غير متناهية وعن الثاني
بان علمنا انما هو عن التصديق بتلك الصفات لا عن تصورها فانه دائم وكلامنا
فيه فان قلت اذا كانت الصفات قائمة بالنفس وكافية في تعقلها اياها وجب
ان تعقلها النفس دائما لانها ثابتة لها سواء كانت اضافية او حقيقية محضة او حقيقية
مستلزمة للاضافة قلت لا سبيل للعقل الى الاضافيات الا بعد تعقل
المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه امكن ان تعقل الاضافة اما بنفسها او بصورها
فلذلك لم يكن تعقل الصفات الاضافية دائما بخلاف الحقيقية المحضة واما الحقيقية
المستلزمة للاضافة فان تعقل ذاتها كانت في حكم المحضة وان تعقلت مع الاضافة
كانت في حكم الاضافيات   تقرير الوجه الخامس هذا الوجه قريب من الوجه
الاول فيعلم ما يرد عليه مما اوردنا هناك فلنرجع اليه   تقرير الوجه السادس
اي لو كانت النفس الناطقة منطبعة في جسم لكان تعقلها بالآلات الجسمانية
كما مر من ان القوة الحالة في الاجسام انما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان
تعقلها بالآلات الجسمانية لكان يعرض لتلك كلال وضعف فيعرض لها
في تعقلها كلال وضعف وذلك لان اختلال شرط العقل يوجب اختلاله
قطعا كما ترى في قوتي الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان
بضعف البدن لكن الانسان في سن الانحطاط تقوى تعقله ويزداد
وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط واليه اشار بقوله وهذا

فانه

فانه قد تقوى افعالها الذاتية مع ان الجسم صار ضعيفا وتوضيح المقام ما ذكر
من ان وجوه الافعال عليه اما بحسب التمرن والاعتياد كما اذا احس
لشيء مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حينئذ هيئة تمرنية يدرك الحس بسبب تلك
الهيئة الجزئية ويعاينه سريعا واما بحسب التجربة كما اذا كان لشيء جزئيات متعددة
الجنس شعر بها على التعاقب فكل جزء منها يعرض عليه كان اجود احساسا
به مما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت اتم اقتدارا
كانت اجود فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن
النمو بالوجوه الثلثة ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين التمرن و
التجربة دون الوجه الاخير فانه لا يكون الانسان ح احد سمعا ولا ابصر او
الفرق من قوتي الحس والحركة وبين القوة العاقلة انما هو لهذا الوجه فان
العاقلة قد يزداد اقتدارها على التعقل عند اختلال الالات البدنية فيها
اذ لا يتصور ح اقتدارها على الاحساس والحركة وان كانت الهيئة التمرنية
والتجربة الموجبة لجودة الاحساس والحركة باقيتين وما يقال ان الانسان اخر
سن الشيخوخة قد يصير خرفا ويبطل تعقله فقد اختل قوة التعقل بالالة
الالة فيكون حالة في الجسم فجوابه ان اختلال الفعل باختلال الالة لا يدل
على ان الفاعل حال في الجسم عاقل بالالة اذ جاز ان يمنعه في اخر العمر عن تعقله
الذي هو بدايته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه
بخلاف ازدياد العقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه
لا بالة بدنية واعترض الامام بانه يجوز ان يكون شرط تمام كمال التعقل حدا
معينا من اعتدال الالة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان واردا
على الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يحصل التعقل حينئذ ثم اذا وقع اختلاله
في ذلك الحد في اخر سن الانحطاط اختل التعقل ايضا ورد عليه بان بقاء
ذلك الحد لا يوجب الا بقاء القوة العاقلة على حالها لكنها تزداد في سن الانحطاط
والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال كما توهم فاجاب
بمنع الازدياد وزعم ان العاقلة باقية على حالها في سن الكهولة وقد قال و

خلال م

ط

اجتمع عندها علوم كثيرة مع عدم الاختلال في حد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل
فلهذا صارت اكمل تعقل ولهذا قلنا الازدياد فلم لا يجوز ان يقال ان المزاج
الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة فلا جرم يقوى
القوة العاقلة لان القوى المنطبعة في الاجسام يكل بضعف عند توارد
الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة تشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظاهرة بل يقول ربما يبلغ ذهن القوة وكلالها حدا يمنعه عن فعلها
فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف
والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد
شم الرائحة القوية لا يحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان
الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فما ذكره بقوله وذلك لان
افاعيلها اه واراد بالفعل معناه اللغوي اي ما يشمل التاثير والتاثر فانه اطلق الفعل
ههنا على الادراك الذي هو تاثير وانفعال وتقرير ما ذكره ان افعال القوى
البدنية لا يخلو عن انفعال اما المدركة فلان فعلها الاحساس الذي هو التاثر من
المحسوسات واما المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحركها الذي هو انفعال ايضا
ولا شك ان الانفعال الاتام مع طبيعة المنفعل ومنعه عن المقاومة فهو مهيه
فان مثل الفعل لما كان مقتضى طبعه القوى فكيف يوهنها احيب بان
القوى وان اقتضت بذواتها تلك الافعال الا ان طبايع العناصر
التي يلتيم منها موضوعات تلك القوى كالعين مثلا لا تقتضي تلك الافعال
فيقع بين القوى وطبايع العناصر تنازع وتزاحم وتقاوم فيوجب الوهن و
الضعف في الموضوعات والقوى جميعا   اي الناطقة لا يكلها تكرر
الافاعيل يريد ان تكرر الافاعيل يوهن القوى البدنية ويكلها دايما وقد
لا يكل النفس الناطقة بل ربما يقويها ويجددها كما في توالي الافكار المودية الى
العلوم فان النفس يقوى بذلك لازدياد كمالاتها فلا يكون الناطقة قوة
بدنية وانما قلنا قد لا يكل النفس الناطقة ولم يقل لا يكلها اصلا لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية التي هي بدنية فقد يضعف عن التعقل

لضعف

لضعف معاونيها لا لضعفها في ذاتها قال الامام جاز ان يكون العاقلة
مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يستدعي اختصاص بعضها
بالكلال دون بعض ورد بان القياس المذكورة يابا   حقيقة للمسترشدين
الذين يلاحظونها بعين الانصاف الطالبين للوصول الى ذلك المطالب الذي
توسل بهذه الوجوه اليه وان لم يكن مسكنة للجاحدين اي الذين يجادلون
بالباطل ليدحضوا به الحق اذ يمكنهم منع مقدماتها والرد عليها كما نبهت على ذلك
في تقرير تلك الوجوه واعترض بان مقدمات تلك الوجوه ان كانت يقينية وصورها
صحيحة عارية عن الفساد افادت يقينا للكل والمناظر الجاحد بها بعد مكابر فلا
يلتفت اليه واما المناظر فلا يمكن جحوده بعد العلم بصحتها وان لم تكن تلك المقدمات
يقينية او لم تكن صورها صحيحة لم يعد يقينا للمسترشد ايضا لا فرادى ولا مجتمعة و
الجواب ان مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء يحتاج الى تجربة او حدس او غير ذلك
مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد بها لكن المسترشد الطالب
للحق باذعان واتقاد يقنع بها اما بكلها او ببعضها فيندرج منها الى انكشاف
المطلب لازمه فيه وانما يتفاوت المسترشدون في اطمينان القلب ببعضها دون
بعض لتفاوت الخفاء الذي في تلك المقدمات وتفاوت اذهانهم وتفاوت
استعدادهم لقبول اليقينيات الذي فيها نوع خفاء والحجج الاقناعية العلمية يكون
هذا اي لا يتركب الا من تلك اليقينيات وبهذا التعيين للمسترشدين يخالف
الاقناعيات المستعملة في الخطابة فانها عبارة عما يفيد ظنا سواء كان كاذبا او صادقا
فتامل والله الموفق   وايضا ربما لم يلتق النفس بقبول النفس الشيء وذلك
لان الدليل اليقيني الذي فيه نوع خفاء ربما لم يفد يقينا لبعض الاذهان بل افاد
ظنا فاذا ايد بدليل اخرى من جنسه يقوى ذلك الظن حتى يصعب نقيضه فا
والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان
يكون جنسا فكما يكون الحد الواحد للماهية النوعية متناولا لافرادها المتفقة كذلك
يكون الحد الواحد للماهية الجنسية متناولا لافرادها المتخالفة بالحقيقة فيتناول
الحد الواحد للنفوس البشرية لا يدل على اتحادها في الماهية   ان الحد الواحد

منطبق على تمام حقيقة النفوس هذه دعوى بلا دليل عليها اذ يجوز ان يكون
ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة منها فلا يشتمل على الفصول المنوعة
لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الانواع بل يجوز ان يكون عرضا عاما للانواع
متخالفة الحقايق فانى يتصور انطباقه على تمام حقيقتها وايضا قد يتبدل المزاج
وهذه العوارض قد تبقى بحالها وان الانسان الواحد قد يتغير مزاجه جدا ثم
يعود ويعد ذلك في المزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل
هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف ايقاعه في المخاوف
والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه
يصير سخيا والغضوب اذا تحلم زمانا حليما مع بقاء المزاج على حاله فلو كانت
هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نرى شخصين متقاربين
في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان في الرحمة والقسوة والكرم والبخل
والجود نعلم انها ليست مستندة الى المزاج ولا الى الاسباب الخارجة
كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاقران اذ ربما يتفق
لانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مع كونه مايلا الى خلافه
وبالعكس فظهر ان الاختلاف في الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات
البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان
يكون مختلفة ولكن الملزومات ليست من النفوس فقط بل النفس والعوارض
المختلفة يعني ان ملزوم البخل مثلا هو النفس ماخوذة مع البخل الى هذا المجموع لا
النفس وحدها وكذا ملزوم السخاء هو المجموع المركب من النفس والسخاء لا النفس
وحدها الا ترى انه يتبدل احدهما بالاخر في نفس واحدة فاختلاف هذين اللازمين
اعني البخل والسخاء يدل على اختلاف ذينك الملزومين اعني المجموعين لكن
اختلاف المجموعين جاز ان يكون باعتبار احد الجزئين اعني البخل والسخاء دون
الجزء الاخر اعني النفس فلا يلزم اختلاف النفوس في الماهية فان قلت ما ذكر
انما يتم من الجواب انما يتم اذا استدل على اختلاف النفوس في الماهية بان
لها لوازم متخالفة الماهية فيجب ان يكون الملزومات ايضا كذلك كما يدل عليه

فنعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس اما اذا استدل عليه بما يدل عليه
اول كلامه وهو ان للنفوس عوارض مختلفة فلا بد لها من اسباب مختلفة
ليست هي الالات البدنية واحوالها ولا الامور الخارجية بل هي من ذوات
الانفس كما مر فلا يتم ذلك الجواب كما لا يخفى قلت لا نسلم انه يجب بجواز كون
تلك الاسباب مركبة من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجه مختلفة
والخاصة فلا يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على البدن تبع التوافق
في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها
لم يتصور تبدلها على نفس واحدة واما ما لا يتبدل كالذكاء والبلادة فيجوز
ان يكون لها اسباب متعددة مختلفة منضم الى النفوس الشخصية في هذا النطق
بعدها لفيضان تلك الصفات عليها من المبدا فلا يلزم اختلاف النفوس
بالماهية اصلا لان العالم حادث والنفس من جملة العالم فيكون حادثة قطعا
الا ان ههنا بحثا وهو ان الدليل المذكور فيما سبق انما يدل على حدوث الاجسام
والاعراض الحالة فيها ولا يتناول النفوس على تقدير كونها مجردة كما اختاره
فلا يظهر ما ذكره في حدوث العالم حدوثها بل لا بد من الاستعانة بدلالة اخرى
لزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو اي لزم ان يكون لجميع الناس نفس
واحدة متصفة بجميع الصفات المتقابلة الثابتة لافراد الانسان وهو باطل ملزوم
ما ثبت اعني النفس الاولى وهو باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله فان
قيل يجوز ان ينقسم النفس الواحد الى نفسين مثلا ولا يبطل النفس الاولى
اجيب بان هوية كل واحدة من النفسين ان كانت حاصلة في النفس الاولى
لم يكن واحدة بل متعددة اذ لا معنى للمتعدد الا ما كان فيه اشيا متمايزة بهوياتها
الخاصة وان لم يكن هوية كل واحدة منهما حاصلة في النفس الاولى فقد بطلت الاولى
القديمة وهو باطل كما مر وحدثت نفسان اخريان فيكون النفس المتعلقة بالابدان
حادثة وهو المطلوب لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة
كالمواد اي لو كانت النفوس البشرية قبل تعلقها بالابدان متعددة ومتساوية
في الماهية لم يجز تعلقها بالابدان المختلفة في مقادير العناصر والامزجة لاستلزامه

الترجيح بلا مرجح لكن تعلقها بها جايز بل واقع فان قيل لم لا يكفي في جواز تعلقها بالامور المختلفة اختلافها في التشخصات مع كونها متساوية في الماهية كما تكفي في ذلك مع حدوثها وتساويها في الماهية اجيب بانا ننقل الكلام الى اختلافها بالتشخصات وامتيازها بها فان الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها فان النفوس لما كانت متحدة بالنوع وجب تساويها في الذاتيات واللوازم ولا بالعوارض لان ذلك انما يكون بالمادة لما تقدم في مباحث التعين ولا مادة للنفس سوى البدن فقبل تعلقها لا يتصور تعددها وامتياز بعضها عن بعض واعترض بجواز كون النفس قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن اخر لا الى بداية ولا يمكن ابطال هذا الاحتمال لابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور قال الامام ان الاعتراض الصعبة في هذا المقام هو تجويز تخالف النفوس في الماهية بناء على اختلال ما احتج على تماثلها لكن الاغلب على الظن انها مع تخالفها قد توجد فيها شخصان منها تحت نوع واحد وهذا القدر كاف لنا فيما هو مقصودنا وهذا حكم ضروري اي كل واحد من الحكمين المذكورين ضروري وما ذكر في بيانه تنبيه عليه فلا يتجه المناقشة على قوله فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا بان الكلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد من نفسه خلاف ذلك ولا بانه يجوز ان يتعلق نفسان ببدن واحد ويجد كل واحد منهما نفسا واحدا ولا خبر عند احدهما من الاخر على ان معنى ما ذكر من الوجدان ان كل احد يجد مدبر بدنه والمتصرف فيه شيئا واحدا وكذا لا يتجه المناقشة على قوله لزم ان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر بان ذلك انما يدل على ان كل انسانين يعلم احدهما ما لا يعلمه الاخر من انه ان اراد اتصاف كل منهما بجميع ما اتصف به الاخر بدنيا كان او نفسانيا فممنوع لجواز ان تقتضي مزاج احدهما صفة بدنية ليست للاخر وان اراد الاتصاف بجميع العوارض النفسانية فلا نسلم انه باطل في جميع الاشخاص بالضرورة لجواز اشتراك شخص في هذه العوارض باسرها لانه مجردة في ذاتها وكمالاتها اي مجردة في ذاتها وكمالاتها الذاتية اي القائمة بذاتها فكما ان ذاتها قائمة بعد خراب البدن كذلك كمالاتها الذاتية باقية بعده وذكر بقاء كمالاتها معها ليس للمدعى ههنا اعني بقاء النفس الناطقة بعد فناء

البدن وتقرير الاستدلال على هذا المدعى ان النفس الناطقة مجردة لا تعلق لها في ذاتها وجوهرها بالبدن بل هي متعلقة به لتكون آلة لها في اكتساب كمالاتها فاذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة اليه في وجودها مع كون العلة المؤثرة في وجودها من الجواهر العقلية باقية فوجب بقاؤها بتلك العلة بعد فساد البدن واليه اشار بقوله بل هو باق اي بل جوهر النفس باق بالعلة التي استفاد ذلك الجوهر الموجود منها وهو المبدأ الفياض ورد على ذلك بان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم يوجد قبل البدن جاز ان يكون له مدخل في بقائها ايضا والحاصل انه كما جاز كون البدن بعض علة معد الوجود النفس من المبدأ الفياض حتى يجب بقاؤها بعد فنائه كما زعم جاز كونه شرطا لوجودها فيلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا ولانها غير قابلة للفناء حجة ثانية على المدعى معطوفة على الحجة الاولى اعني قوله لانها مجردة في ذاتها لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة وذلك لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة والا لكان كل باق ممكن الفساد اي ان لم يكن مفهوم فعل البقاء غير مفهوم قوة الفساد بل كان احدهما بعينه الاخر اما الاول فلان الواجب تعالى باق لا يمكن فساده واما الثاني فلان الموجودات السيالة ممكنة الفساد وليست باقية وبما قررناه يندفع ما يقال من انه يجوز ان يجعل البقاء مقولا على افراد بعضها عين قوة الفساد وبعضها غير قوة الفساد كما ان الموجود مقول على افراد بعضها عين الواجب وبعضها غيره والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد اذ لو بقي معه بعينه لكان باقيا فاسدا معا وانه محال والحاصل ان الباقي بالفعل لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي بالفعل موصوفا بالفساد فلا يكون فيه قوة الفساد والاعتراض عليه ان ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم الاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل تصور العقل معه العدم الخارجي قائما به في العقل على انه متصف به في حد

للنفس م

دولـ

يعني الا اذا ظهر باني ممكن الفساد ولو كان ممكن الفساد لكان باقيا بالضرورة ولا ...

كما ان العدم الخارجي

ذلك الشيء

منه فلا تحقق له في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك

فيلزم تركبها من الهيولى والصورة اذ لا بد ان يكون احد الجزئين حالا

في الاخر ليكون المركب منهما ماهية حقيقية والجوهر الحال هو الصورة والمحل

هو الهيولى والمركب منهما يكون جسما لا جوهرا مجردا   فتكون مسبوقة بامكان

الوجود لانها لو لم تكن قبل حدوثها ممكنة الوجود لكانت ممتنعة الوجود ولكان

تمتنع حدوثها قطعا والامكان السابق على حدوثها اعني امكان الوجود

لما لم يوجب كون النفس مادية اي مركبة من الهيولى والصورة فلذلك امكان

فسادها وعدمها لا يوجب تركبها منهما والحاصل انا لا نسلم ان النفس ان قبلت

الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل الوجود بالفعل انما يلزم ذلك

ان لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس وهو ممنوع اذ يجوز ان يكون امرا

خارجا عنها مباينا لها وهو البدن فان البدن لما جاز ان يكون محلا لامكان

وجودها وحدوثها جاز ايضا ان يكون محلا لامكان عدمها وفسادها فلا يلزم

ان يكون جسما لان الثابت بالدلالة ان كل جسم مركب من جوهرين احدهما حال

في الاخر ولا يلزم منه ان كل مركب من جوهرين كذلك يكون جسما وايده الامام

بان من اعترف بان النفس جوهر وان الجوهر جنس لما تحته وان كل ما اندرج تحت

جنس فلا بد له من فصل وان للجنس والفصل مادة وصورة فقد لزمه الاعتراف

بكون النفس مركبة من المادة والصورة مع كونها مجردة   والجواب عن الاول

ان هذا الامكان الاستعدادي اي لا نريد بامكان الفساد الامكان الذاتي

اللازم لماهية الممكن حتى يتجه عليه انه امر غير ثبوتي فلا يستدعي محلا موجودا في

الخارج فلا يستلزم كون النفس مركبة من مادة وصورة كيف ولو استلزمه لزم

كون الهيولى والعقول ايضا مركبة منهما لانها متصفة بالامكان الذاتي وبيانه ايضا

ان الامكان الذاتي صفة لذات الممكن فيستحيل قيامه بغير ذلك الممكن لان صفة

الشيء يستحيل ان يكون قائمة بغيره بل نريد به الامكان الاستعدادي وهو عرض

وجودي يستدعي محلا موجودا قال الامام له اثبات الاستعداد مبني على نفي

الفاعل المختار وهو باطل   لا يستقيم ان يكون النفس مادية اي مركبة من

من مادة وصورة بل يكون لكل واحد من الامكان السابق على الحدوث

وامكان الفساد مادة خارجة عن النفس صالحة لان يكون محلا له الا ان

البدن صالح لان يكون محلا لامكان حدوث النفس في ذاتها دون

امكان فسادها وزوالها في نفسها بيان ذلك ان كون الشيء محلا لامكان

وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان البديهة

تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه له او لفساده عنه

لو جاز ذلك لجاز ان يكون الجسم مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة

الانسانية له ولعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق

القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه

عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث

يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف

به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء

محلا لامكان فساد ذاته كام واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة

وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه لتحصيل

آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما موجب مقارنة النفس للبدن

فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على

معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به

وتصرفها فيه ~~ولما توقف تعلقها به وتصرفها فيه~~ ولما توقف تعلقها به على وجودها

في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها

من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد

كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب

اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها

في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة

ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا

لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث

لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل جم

من حيث مقارنة لا من حيث انها مباينة بل هو محل لاستعداد استطاع تدبرها عنه فلكن لما لم يتوقف استطاع تدبرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لابد له من استعداد آخر وقد بين امتناع قيامه بالبدن فيلزم كون النفس مادية مركبة من المادة والصورة كما تقرر وقد ظهر الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد واندفع ذلك الاشكال ومن لم يفرق بينهما حكم بان النفس قديمة اذ لو كانت حادثة لكانت مادية ايضا فان اورد عليه انها ان كانت قديمة فاما ان تتعلق الابدان فيلزم التناسخ او لا فيلزم التعطل لكونها مستعدة للادراكات والافعال اجاب تارة بالتزام التناسخ واخرى بانا لا نم التعطل لجواز ان يكون قدمه ويتوقف ادراكها وفعلها على حدوث الالات البدنية هذا واما قول الش لكن البدن مع هيئة مخصوصة فمعناه ان البدن مع هيئة مزاجية مخصوصة يكون محلا لاستعداد حدوث الناطقة من حيث انها مرتبطة ومقارنة اياه كما عرفت فاذا احدث النفس من مبدئها زال استعداد الحدوث فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة التي هي شرط التعلق والتدبير انقطع التعلق ايضا واذا تصورت ما حققناه في هذا المقام انكشف لك اندفاع ما قد قيل من ان هذا الكلام اعني قوله لكن البدن مع هيئة مخصوصة آه دعوى مجردة عن الدليل وان النفس لما كانت مجردة عن البدن لم يصر مقارنة له بواسطة اتصافها بصفة اعني كونها مدبرة اياه فلا يكون البدن محلا لامكانها لابد وان يكون باقية بعد وقوع الفساد في البدن لما ذكرنا اي من ان القابل للفساد يجب ان يكون معه باقيا بعينه والا يلزم ان يكون جسما لان الجوهر القابل للاشارة الحسية يجب ان يكون قابلا للانقسام في جميع الجهات لامتناع وجود الجزء وما يجري مجراه فان كانت عاقلة اي فان كانت الهيولى التي لا وضع لها ذات قوام بانفرادها كانت عاقلة بذاتها لما تعرف من ان كل مجرد قايم بذاته عاقل فكانت تلك الهيولى هي النفس اذ لا نعني بالنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن قال بعضهم ليس النفس الا المشار اليه بانا الذي

بطلانه

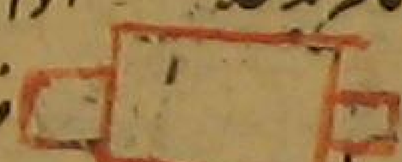
حصول شرائط التعلق وبقائها فبقي النفس متعلقة به مدة ح

لكان

كان مدبرا للبدن ثم فارقه ويجوز ان يكون له جزء مدرك كما كان الكل مدركا واولى بما له ان يقتصر على تزييف ما استدل على كون كل مجرد قائم بذاته عاقلا كما سياتي ومع هذا فالمط حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فساد البدن رد عليه بان المط هو ان المراد بالمشار اليه بانا الذي كان مدبرا للبدن باق لان جوهرا ما في عالم الابداع باق والاول تح اي تاثير البدن في اقامة تلك الهيولى تح اذ يلزم ح كونها محتاجة في الوجود الى البدن فيحتاج النفس ايضا في وجودها اليه فيتوقف تعقلها على البدن ضرورة توقف وجودها المتوقف عليه فلا يكون للنفس حينئذ فعل بذاتها وقد بان فيما سبق بطلانه فان قيل لما توقف حدوث النفس على البدن وجب ايضا ان لا يكون ذات فعل بنفسها اجيب بان التوقف في الحدوث لا يستلزم التوقف في البقاء وما يترتب عليه من الافعال ومثل ذلك بان احد الطاير يحتاج الى الشبكة في الاخذ وما يترتب عليه من الافعال لما توقف على الشبكة وهو المطر ودد ما قيل من ان تلك الهيولى بعد فناء الصورة التي كانت تلك النفس تصورت بصورة اخرى وصارت نوعا آخر فالهيولى باقية في ضمن النوع الاخر بعينها اعني الصورة الثانية فاللازم تغاير جزء النفس الاولى والمط بقاؤها بعينها فاين احدهما من الاخر ولا يصير مبدأ لصورة الاخرى قد تقدم اشارة الى ما ذهب اليه بعضهم من ان النفس الناطقة تتصل منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقوانا فهذا الكلام اعني قوله ولا يصير مبدأ الصور الاخرى مبني على ذلك المذهب واما من قال ان الناطقة يتصرف بذاتها في البدن والقوى الحالة فالتناسخ عنده انما يكون بتدبر الناطقة بدنا بعدما كونها مدبرة لآخر فقط وحدوثها عن المبدأ القديم موقوف يريد ان المعلولات الحادثة لابد من انتهائها الى علل قديمة ولابد في حدوثها عن تلك العلل من حدوث استعداد القوابل والقابل للنفس هو البدن فحدوث النفس عن العلل القديمة موقوفة على ان حدوث مزاج البدن صالح لقبولها وحدوث ذلك المزاج

تعقلها على تعقل ص

فيه مع العلة القديمة علة مستلزمة لحدوث نفس من التقيم ان متعلقة بذلك
البدن فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل اخرى التناسخ لزم اجتماع نفسين
على بدن واحد وقد يقال انحصار شرط حدوث النفس على حدوث البدن
والمزاج ع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا تصادق استعداد البدن
لتعلق النفس به نفسا موجود . وقد بطل بدنها فى حالة كمال ذلك الاستعداد
فلا يحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث قال الامام فى الملخص جاز ان يقال
ان النفس التناسخية تعلقت بوجه ما بذلك المزاج قبل تمامه واعانة على تكونه
فلا جرم كان تعلقها به مانعا عن حدوث نفس اخرى فان قيل النفوس
وان سلمنا انها متحدة بالنوع اى لنا ان لا نم اتحادها فيه وح جاز ان يكون بعض
الابدان مستعدا لتعلق النفس المنسخة دون نفس اخرى فلا يحدث ح نفس اخرى
وبعضها بالعكس فلا يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ولئن سلمنا اتحادها
فى النوع فلا شك فى اختلافها بحسب الخصوصيات والتشخصات فيكون
المجموع الحاصل من ماهيات النفس ومشخصها فى احد الشخصين مخالفا للمجموع
الاخر فلا يلزم من كون المزاج صالحا لاحدهما كونه صالحا للاخر فجاز ان يكون
بعض الامزجة صالحا للمنسخة دون اخرى وبعضها بالعكس فلا اجتماع ايضا
اجيب بان الاختلاف فى الهوية انما حصل من جهة البدن يعنى ان
اختلاف النفوس فى التشخصات مستندا الى البدن بناء على امرين ان سبب
تعدد افراد النوع الواحد هو المادة فالمنسخة والحادثة انما تمايزان بالتشخص
من جهة البدن فلا هوية لها مع قطع النظر عنه حتى يتصور استعداد . لاحدى
الهويتين دون الاخرى واعترض عليه لجواز تعدد الهويات بحسب تركب
الفواعل من غير ان يكون للقابل فيه مدخل واعلم ان لهم فى ابطال التناسخ دليلا
آخر لا يتوقف على حدوث النفس وهو ان نفسا مثلا لو كانت قبل بدنى
متعلقة ببدن اخر لكانت يتذكر الاحوال التى مرت عليها فى حال تعلقها بذلك
البدن لان محل العلم والذكر هو جوهر النفس الباقى كما كان لكنها لا يتذكر شيئا
قبل هذا البدن فبطل التناسخ واعترض عليه لجواز كون تعلق النفس بالبدن

شرط لعلمها بما هو الحافى ذلك البدن فاذا فارقته انتفى شرط العلم فانتفى
المشروط ولك ان يصطلح على هاشا اذا اطلق العام فى مقابلة فهم منه
ان المراد به ما عدا ذلك الخاص وبهذا القدر كاف لتوجيه كلام المص فلا حاجة الى
ان يصطلح على تخصيص الادراك بما وراء التعقل لكن ادراكها للنفس
اى المدرك للمحسوسات والمتخيلات والمتوهمات هو النفس ايضا فانا
نحكم بان زيدا انسان مثلا والحاكم يجب ان يدرك طرفى الحكم لكن مدرك
الانسان الكلى هو النفس فكذا مدرك زيد الجزئى الا ان صور المعقولات
مرتسمة فى ذاتها وصورة ما عداها مرتسمة فى آلاتها واذا نسب الادراك الى
الحواس الظاهرة او الباطنة كان من قبيل نسبة الفعل الى الالة مجازا
لكانت مختصة بمقدار معين قد سلف فى مباحث تجرد النفس تقرير هذا
الكلام مع ما يرد عليه مفصلا بما لا مزيد عليه اذا تخيلنا مربعا محفوفا
بمربعين نريد على هذه الصورة  فهذان الجانبان
متمايزان وليس ذلك التمايز بحسب الماهية ولوازمها بل بحسب العوارض
فلا بد من اختصاص كل منهما بعارض وذلك الاختصاص ليس فى الوجود
الخارجى لان المتخيل قد لا يكون موجودا فى الخارج بل فى الوجود الذهنى ثم انه
يستحيل ان يكون محل احد المربعين هو بعينه محل الاخر والا استحال ان
يتصف احدهما بعارض غير حاصل للاخر فوجب ان يكون محل تلك المتخيلات
جسما ليكون الجانب الذى هو محل احد المربعين غير الجانب الذى هو محل
الاخر وهو المط وانت تعلم ان هذا الاسم فى المتخيلات المسماة بالصورة
دون المتوهمات التى هى من معان جزئية فهذه القوى الثلث تسمى النباتية
هذا وان كانت مشتركة بين النبات والحيوان لكنها نسب الى النبات لانحصار
قوة فيها دون الحيوان اذ له قوى اخرى قيل اثبات تعدد هذه القوى واحكامها
المذكورة فى مباحثها لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار
فجاز ان يكون هذه الافعال صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر

الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافاعيل من قوة واحدة فهذه المسايل
لايتم على قوانين الكلام وقد سبق ان امثال ذلك انما نشا من خلط المتاخرين
الحكمة باصول الدين وغايته اى غاية فعل الغاذية فقد اشير فى رسمها الى ماهية
فعلها ومحله وغايته وبولغ ذلك فى تعريفها على تناسب طبيعى اى تناسب
تقتضيه طبيعة الشخص اعنى القوة المدبرة له شرعا خرج به ازدياد الخارجة
عن المجرى الطبيعى اى خرج به الزيادات الصناعية عن تعريف النمو وخرج
به ايضا الصناع عن تعريف النامية خرج به السمن قد يقال ان السمن
لايزيد فى الطول بل فى العرض والعمق فهو خارج عن تعريف النمو بقوله الاقطار
الثلثة فيكون القيد المذكور مستدركا ويجاب بان ذلك هو الغالب
قديم السمن جميع الاعضا حتى الراس والقدم فيزيد فى الطول ايضا فان
كلا منهما فعلها تحصيل الغذا الغاذية تحصيل الغذا اى ما يصلح بالفعل ان
يكون جزا من البدن ويلتصق منه بالبدن ما يصير بدلا من المتحلل وتشبيهه
بالمغتذى لونا وقواما وما زاد من الغذا الذى حصلها الغاذية على بدل ما يتحلل
تتصرف فيه النامية ويزيد به فى اقطار الجسم المغتذى فيكون الغاذية بهذا الاعتبار
خادمة للنامية اذ تهيات للنامية ما تتصرف فيه فهما قوتان متغايرتان بالذات
ويحتمل ان يقال هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل تربية
من الغذا ما يزيد على قدر المتحلل وذلك فى سن النمو اعنى الى قريب من ثلثين
ثم يتطرق اليها شى من الضعف فيحصل منها ما يساوى المتحلل وذلك فى سن
الانحطاط الخفى الذى لايتبين اعنى القريب من الستين وفى سن الانحطاط
الظاهر الذى هو الى اخر العمر كل ذلك بحسب الاغلب واما المولدة فهى قوة
تفصل اى فى ذاتيين قوة تفصل جزا من الدم بعد الكمال صورة المنى اسعد
بذلك لبعضان قوة اخرى تسيل مع المنى الى الرحم فيتصل المنى هناك الى
مواد الاعضا بحيث يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب وغيرهما من الاعضا
بعضها عن بعض ثم تفيض على تلك المواد قوة تصور كل عضو بصورته الخاصة
فتتم بذلك وجود الاعضا وهى نوعان مولدة ومصورة هذا تقسيم للشى

هذه الزيادات عن تعريف النمو فى مبدوها على تعريف النامية وكذا الزاد بقوله خرج به

ما يساويه وذلك فى سن الوقوف اعنى الى قريب الاربعين ثم يزداد ضعفها و لا تقوى على تحصيل ...

والى غيره لان ضميره راجع الى المولدة ودفعه بعضهم بان المولد يطلق
على معنى خاص اعنى المحصلة للبدن ومعنى عام اعنى المتصرفة والمادة
الغاذية لهذا النوع فالمصورة قسم للمولدة بالمعنى الاول وقسم منها بالمعنى
الثانى الا ان المتعارف فيما بين الاطبا هو المعنى الاول ولذلك عدوا
للصورة قوة على حدة وجعلوا القوى الطبيعية اربعة اثنان منها لاجل الشخص
احديهما لبقايه وهى الغاذية والاخرى لكماله وهى النامية واثنان للنوع
احديهما لتحصيل المادة وهى المولدة والاخرى لتحصيل الصورة وهى المصورة
واما تمييز المادة فى الرحم وتفصيلها الى مواد الاعضا فاما ان يكون فعلا للمصورة
ايضا واما لقوة اخرى خادمة للمصورة تسمى بالمفصلة كما ذكرنا فهى من تتمتها
وتنبعث من كل نفس ايضا اى فى البدن حرارة سارية فيه تسمى حرارة غريزية
هى خادمة لقواه يكون بها النضج وغيرها من الافعال والطبخ فهى المعدة جزا من تلك
الحرارة يكون بها الهضم المعدى وبعض الفصول وكذا فى الكبد جزء منها يكون به
طبخ الكيلوس وتحصيل الاخلاط وكذا فى العروق وساير الاعضا وفى القلب
يعلمها مع الدم وبعد ذلك ابخرة المسمى بالروح عند الاطبا لقبول القوى فذهب
جالينوس واتباعه الى ان تلك الحرارة المسمى بالغريزية هى الحرارة الاسطقسية
النارية التى افادت بالمخالطة لساير الاسطقسات طبخا وقوامها اليها ما ووهب
ارسطو ومن تابعه الى انها حرارة اخرى افيضت من السما على البدن بواسطة
تعلق النفس به وهو المراد بانبعاثها عن النفس لا انها صادرة عن النفس واستدل
على مغايرة الغريزية الاسطقسية بان الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية
ولذلك يسود البدن ويتعفن وبان الغريزية اذا اشتدت فى بعض الاسنان
او فى بعض الاوقات ازدادت الافعال الطبيعية جودة والاسطقسية اذا
اشتدت اضرت بتلك الافعال وبان الغريزية تؤثر فى الاغذية الغليظة
حتى فى العلم والشعر كما فى بعض الحيوانات فيكون شديدة جدا ولو كانت هى الاسطقسية
لسوت لحوم الاعضا واذا لحومها فى حرارة مخالفة بالنوع للاسطقسية فاشار
اشار الى تغاير الحرارتين بعطف انبعاث الحرارة الغريزية على وجود الاجزاء

ح

الحارة بالطبع في البدن وتنشيها حيث قال والحرارة ان سيضيان تحلل الرطوبة
واعترض بان حرارة الباري قد انعدمت في المزاج وانكسرت برودة الاجزا
البارده وخرجت عن صرافتها حتى صارت الاجزا النارية في الكيفية كانها
كالاجزا المائية فانى تحلل الرطوبة واعلم انهم قالوا حرارة غريزية ورطوبة غريزية
ولم يقولوا برودة غريزية ويبوسة غريزية لان الحرارة الة للطبيعة في افعالها
والرطوبة مركب فينسبان الى الغريزة بمعنى الطبيعة دون الاخريين وايضا قالوا
ان المنبعث عن النفس الفائض على البدن بواسطة تعلقها به هو الحار الغريزي
وهو جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن واطلاق الحرارة عليه مجاز
فان الحرارة الغريزية من خارج كالحرارة الحادثة من الحركات واشعة الكواكب
ومماسة النار وتناول الادوية والاغذية الحارة. فحكمة الصانع تعالى تقتضي
احداث قوة تعد ماشابه بدنه بالقوة بهذه القوة هي الغاذية ولا بد في الغاذية من
امور ثلثة الاول تحصيل جوهر البدل الثاني ادخاله في جوهر العضو بحيث
يصير جزاله وهو الالصاق الثالث تشبيهه في كل الوجوه حتى في لونه و
قوامه فهناك قوة محصلة وملصقة ومشبهة فالغاذية عبارة عن هذه القوى
الثلث وقيل هي قوة اخرى تخدمها هذه الثلث وفي قوله ماشابه بدنه
بالقوة اشارة الى ما اشتهر من ان الغذا الذي تتصرف فيه الغاذية لا بد ان
يكون مركبا فانه مشابه للبدن بالقوة واما البسيط فلا يصير غذاء له لبعده عنه
نعم يصلح ان يكون مبدرقا للغذاء سالكا به في المجاري الضيقة كالماء وقد يقال
ان الهواء يغذو الروح التي في العروق الضوارب ولما كانت العناصر
متنازعة الى الانفكاك وذلك لميلها بطبعها الى احيازها الطبيعية و
انضمام كل منها الى مجانسه ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دائما
لما تقدم من ان القوى الجسمانية تجب تناهيها في المدة والعدة والشدة
اما على سبيل التولد فيما يسهل واما على سبيل التوالد فيما تعذر وقيل
عليه اي دليل تام على ان التولد مخصوص بالاول والتوالد بالثاني لم لا يجوز
ان يتعاقبا فجعلت النفس ذات قوة تحصل من المادة وذلك اصلحها

بالحقيقة كيفية فائضة
من الحار الغريزي
الفائض على البدن
وبعينها على كل حرارة
من خارج كالحرارة الحادثة
منه ح

قوله

لابد منه في التوالد دون التولد لجواز ان يتولد من اجتماع العناصر بلا مدر
اقل من مقدار الواجب لشخص كامل وذلك لانها منفصلة من شخص
فلا تكون على مقدار شخص كامل فاذن النفس النباتية الباعثة اي الواصلة
الى كمالها في افعالها وانما اعتبر هذا القيد لان اثار المولدة اعني فصل البذر
لا يوجد فيها ابتداء بل بعد ما تكامل جسم النبات نوع تكامل ولا في اخر الحال حيث
تقصر المادة عما تصرف المولدة وكذا النامية تنعدم في سن الوقوف و
ما بعدها تحفظ بالنامية واستبقائها للنوع بالمولدة الغاذية تخدمها
قوى اربع القوة الطبيعية ان كان فعلها لفعل قوة اخرى سميت خادمة
لتلك الاخرى كهذه القوى الاربع فانها خادمة للغاذية تفعل افعالها لاجل
لفعل الغاذية وان لم يكن فعلها لفعل قوة اخرى سميت مخدومة كالغاذية
كان فعلها اعني ايراد بدل ما تحلل ليس لفعل قوة اخرى الا انها باعتبار
تحصيلها ما يرد على البدن خادمة للنامية كما ان هما اعني الغاذية والنامية
باعتبار تهيئتها المادة لفعل المولدة خادمتان لها لان الغذاء يزدرد
على صيغة المفعول من ازدرده ابتلعه فان كان الغذاء اذا كان الغذاء
قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء ولهذا جاد الهضم ح واما اذا
كانت الماسكة ضعيفة ولم يحصل الاحتواء التام بل بقي فرجة بين الغذاء
وسطح المعدة فانه يحصل في البطن قراقر وبطوء الاستمرار قالوا والذي يدل
على وجود الماسكة في المعدة انا اذا شققنا بطن الحيوان حال ما يتناول
الغذاء وجدناها محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء اي
لترك المني بطبعه لانه ثقيل قالوا ويدل ايضا على وجود الماسكة
في الرحم انا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة وكشفنا عن الرحم
وجدناها منضمة انضماما شديدا بعد انجذاب المني اليها وحدوث الحبل بحيث
لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وكذا قياس سائر الاعضاء اي ويدل
على وجود الماسكة في سائر الاعضاء انه لو لم يكن فيه ماسكة تمسك الخلط الذي
جذبته الجاذبة اليها مقدار ما تفعل الهاضمة فعلها لنزل ذلك الخلط عنها لانه ثقيل

الكامل
مع حفظها للشخص
بها الشخص وتكميلها للشخص الناقص
بالغاذية
مع الحفظ بالنامية ح

ابتلعه

فما یحصل للاعضاء عند تمام   وفعل الهاضمه احاله الغذا یعنی انها تحیل
الغذا الی قوام ومزاج یتهیا بها لان یصیر جزا من المغتذی ثم الغاذیه
تحیله الی ما یکون جزا منه بالفعل   الاول فی الغم المذکور فی الکتب المعتبر
کالقانون وغیره وهو الصحیح ان ابتدا المرتبه الاولی فی الغم وتمامها فی المعده
وان الثانیه فی الکبد والثالثه فی العروق والرابعه فی الاعضاء   فوق
ما یمضغ المطبوخه وکذا فوق ما یمضغ المدقوقه المخلوطه باللعاب فدل
علی تغیر مزاجها بالمضغ ثم صیروره الغذا فی المعده کیلوسا قد یکون بذاته
کما فی جوارح الصید وقد یکون بمخالطه المشروب کما فی اکثر الحیوانات الکیلوس
اذا تم انهضامه فی المعده انجذب لطافته بالعروق المسماه بالماساریقا الی
الکبد وتداخلت فی العروق المتفرقه المتشابه المنتشره فی جمیع اجزا الکبد
بحیث یلاقی الکبد بکلیته الکیلوس فینهضم هناک انهضاما ثانیا ویخلع صورته
النوعیه الغذائیه ویستحیل الی الاخلاط ففی هذه المرتبه للغذا کون و
فساد وفی المرتبه الاولی استحاله فی الکیفیات فقط والاخلاط اذا
انصبت فی العروق انهضمت انهضاما اخر وتغیرت فی کیفیاتها حتی
استعدت لان یصیر جزا من المغتذی بالفعل واذا ترشحت من فوهات
العروق الی الاعضاء استحالت الی جواهرها وحصلت صور الاخلاط
فنسبه العروق الی الاعضاء کنسبه المعده الی الکبد فی ان الانهضام
الواقع فیها استحاله فی الکیفیه معده للاعقاب فی الصوره الواقع فی الکبد
والعضو وفایده تکثیر مراتب الهضم تلطیف الغذا وتمیز فضوله حتی یصلح
لان یصیر جزا للبدن الذی هو محل لاشرف الصور فلا بد من قوه دافعه
للفضول التی هی کل علی البدن ومفسده ایاه   ان الانسان یجد
الامعا عند التبرز کانها تترجع ای تتحرک الی اسفل لدفع ما فیها من الفضول
وکذا یجد المعده تتحرک الی فوق عند القی لدفع ما فیها وتتحرک الاحشا تبعا
لها تا لوا والرحم تتحرک عند الولاده الطبیعیه وعند موت الجنین حرکه شدیده
لدفع ما فیها   فان النمو هو الازدیاد وهذا تنبیه علی ما به الامتیاز فان الازدیاد

فی النمو

فی النمو یکون فی الاقطار الثلثه بخلاف السمن غالبا کما مر وطلب الغایه
المذکوره اعنی تمام الخلق والشو مختص بالنمو   والمص ابطل القوه
المصوره والغزالی بالغ فی ذلک فابطل القوی مطلقا وادعی ان الافعال
المنسوبه الی القوی صادره عن ملایکه موکله بهذه الافعال یفعلها بالشعور
والاختیار کما مر   وعلی تقدیر ان یکون فاعله ای یجوز کونها فاعله لتلک
الافعال المحکمه مع عدم شعورها بها بنا علی تسخیر الحکیم المدبر وایجاده ایاها علی وجه
یصدر عنها تلک الافاعیل بلا شعور واراده   خمس منها ظاهره وخمس منها
ظاهره وخمس منها باطنه یریدان العلوم لنا من الحواس منحصره فیما ذکر لا
انه یمکن التحقق فی نفس الامر حاسه اخری لبعض الحیوانات وان لم
یعلمها کما ان الاکمه لا یعلم قوه الابصار والعنین لا یتصور لذه الجماع و
ابتدا من هذه القوی بالملامسه لانها ام الحواس للحیوان فان بقاءه باعتدال
مزاجه فلا بد له من قوه یدرک بها ما شانه فی مزاجه ویفسده من کیفیات الفاعله
ولذلک جعلت منبثه فی جمیع جلد الاعضاء وان کانت فی جلد باطن الکف
اقوی خصوصا فی جلد الاصابع ولا سیما فی جلد انمله السبابه   فانه یجوز
ان یکون قوی کثیره والیه ذهب کثیر من المحققین بنا علی ما مهدوه فی تکثیر
القوی من ان القوه الواحده مدرکه مختلفه تحکم بالتضاد منها فاثبتوا لکل ضدین
منها قوه واحده فهی الحاکمه بین اللین والصلابه ومنهم من اراد الحاکمه بین
الثقل والخفه قالوا ویجوز ان یکون لهذه القوی باسرها آله واحده مشترکه
منها وان یکون هناک فی الالات انقسام غیر محسوس فلهذا توهم اتحاد القوی
ویرد علیه ان الحاکم بالتضاد لا بد ان یدرک الطرفین معا واذا کان
ادراک قوه واحده للضدین فقد صدر عنها اثنان فلم لا یجوز ان یصدر
عنها ما هو اکثر من ذلک وایضا فان الطعوم وکذا الروایح والالوان اجناس
مختلفه متضاده مع اتحاد القوه المدرکه لها وکون التضاد فیما بین الملموسات
اکثر واقوی لا یجدی نفعا   ویجوز ان یکون قوه واحده بها یدرک جمیع
هذه الکیفیات فیکون لقوه واحده انفعالات کثیره من جهات متعدده

لا یصدر عنها اکثر من واحد
فقالوا ههنا ماهیات ملموسه
مختلفه الاجناس متنافیه
فلا بد لها من قوی مح

بین الحراره والبروده والحاکمه
بین الرطوبه والیبوسه والحاکمه
بین الخشونه والملاسه والحاکمه
مح

ل

س

ولا محذور فيه ولما يتم فعل هذه القوة الا بالملامسة اي هذه الى انه اعني
اللامسة يتوقف ادراكها لمحسوسها على وصول منها بالمماسة بين الآلة الملامسة
ومحل الكيفية الملموسة ولما كانت القوة الذائقة اهم الحواس بعد الملامسة لان
الاخص بها جذب المطعومات الملائمة النافعة كما ان الاخص بالملامسة الاحتراز
عن المضار وكانت ايضا اقربها الى الملامسة اذ قد يتركب من الطعم واللمس
احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها بناء على اتصاله
بالتسخين واما الاثر الذوقي فيرد على النفس اثر التفريق معا كاثر واحد بلا تميز في
الحس اورد الذائقة عقيب اللامسة مع تشابههما في الاحتياج الى المماسة
كما ذكر في الشرح وبالجملة ينبغي ان يكون عادمة الطعم في نفسها ليؤدي طعم
المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالبة
عليه لا يطعم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم الا ترى انه
اذا غلب عليه الصفراء ربما ادرك الحلو مرا وتاديه هذه الرطوبة للطعوم الى
الذائقة اما بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم واما بان يتكيف
الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيعرض وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين
لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وهو قوة مودعة في الزائدتين يدل على ذلك بطلان القوة
الشامة عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ مع سلامة ساير اعضائه
وهو بعيد فان المسك مثلا يريد بذلك ان الجسم ذا الرائحة لا ينقص وزنه بانتشار
يسير للبخار المتحلل منه مدخل في ادراك الرائحة لان الرائحة تزداد وتظهر بالدلك
وغيره وقد يقال ان نحو التفاح من الثمار يذبل بالشم فيدل على انه قد يكون بالتحلل
الا ان الغالب هو الاول اعني تكيف الهواء وايصاله الرائحة الى الخيشوم
بلا تحلل وايا ما كان فلا بد في ادراك الشامة من وصول حامل الرائحة اليها كما
في الذائقة واللامسة وزعم بعضهم ان الرائحة قد تتادى الى الشامة بلا تحلل من ذي
الرائحة ولا استحالة من الهواء المتوسط بل بان ينفعل ذو الرائحة في الشامة من غير

يدرك به

ان ينفعل في الجسم المتوسط بناء على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد
انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقابلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء مسافة مائتي فرسخ او ان
يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ورد بجواز نقل الرياح روائح الجيف الى
مبارك الرخمة على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حيث هي محلقة في
الجو العالي ومن الحواس الظاهرة السمع المسموع هو الصوت وعوارضه
وسياتي بيانها وبيان ان سبب الصوت ما هو وانه موجود في الهواء الحاصل
في خارج الصماخ وانه مسموع حال وصول حامله الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة
في سطحه كجلدة الطبل وقيل مع وصوله اليه قريبا منه وهي قوة مودعة في العصبتين
اي في ملتقاهما فانه ياتي من مقدم الدماغ عصبتان مجوفتان تتيامن وتتياسر حتى
تلاقيا وتقاطعا صليبا ويصير تجويفهما واحدا ثم تتباعدان الى العينين فذلك
المجوف هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت
ها ان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة
بخلاف ساير الحواس الظاهرة يدرك بها الاضواء والالوان اولا
وبالذات قيل عليه ان اراد بالادراك بالذات الادراك بلا ضميمة ينضم الى
المدرك فاللون لا يكون مدركا بالذات اذ لا يدركه البصر الا بعد تكيفه بكيفية
الضوء وان اراد به ادراك الشيء بواسطة البصر من غير ضميمة عقلية فلم لا يكون
ادراك الشكل والامور المذكورة معه كذلك والجواب انه اراد بما ذكر ان الضوء
مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بلا واسطة يكون تعلق الرؤية بها اولا وبالذات
وبعلتها بعينها بالضوء ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الاينية والحركة الوضعية وهذه الرؤية
اعني رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى وان اللون ايضا مرئي برؤية
متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور الا انها مشروطة بوجود الرؤية الاولى فاذا
راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا والحادث
فرضنا زمان معين هو مقدار الحركة مخصوصة فهي حادثة ايضا فتسلسل الكلام فيها

ذلك الخلف واليه اشير في المتن بقوله والعلية لا تستدعي الزمان واما توجيه
الشارح للدليل الرابع فهو ان يقال قبل كل حادث لا الى اول وذلك
بيان القول بحدوث العالم اما الاول فلان الزمان لا يقبل العدم
بل هو سرمدي وذلك لان كل محدث فعدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها
القبل البعد هذه القبلية صفة ثبوتية موضوعها الزمان كما قيل اولا احد
اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد
منهما عند الحس انكشافا تاما واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق شيء منها رؤية
ابتداء بل الرؤية المتعلقة بكون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره
وشكله وحركته وحسنه وقبحه في مرتبة تلك الرؤية لا برؤية اخرى متعلقة
بها ابتداء ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء و
اللون وذهب بعضهم ان سطوح الاجسام ايضا مرئية بالذات مثال
ثلاثة لو اثبت الرؤية لله تعالى مدورد في الشرع نسبة الرؤية اليه
فذهب جماعة الى ان رؤيته تعالى للاشياء التي من شانها ان يرى عبارة
عن علمه تعالى وذهب الاشاعرة الى انها صفة اخرى لكن لا يكون بمباشرة الحدقة
كما في حقنا اذ لا حاجة هناك ومباشرة الحدقة انما يكون بانطباع كما اراد
بخروج شعاع ليتناول محاذاة على القولين المشهورين في الابصار
المقابلة المخصوصة هي ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل
كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي
وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة وعدم البعد المفرط هذا الشرط مما
يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب
اشراق لون المرئي وملونه فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى
من بعد ولا يرى صغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وجلوا
يرى من بعد اكثر وعدم القرب المفرط فان البصر اذا قرب من البصر
جدا انطبق جفنه وملتبس الامور اللطيفة التي فيه بعضها ببعض بحيث لا يتميز

البصر منها وهذا الالتباس يزداد بازدياد القرب حتى اذا التصق المبصر
بسطح الجسم بطل الابصار واما عدم الصغر المفرط فهو شرط يختلف باختلاف
القوة الباصرة وضعفها وباختلاف القرب والبعد كما لا يخفى والحجاب بين
الرائي والمرئي هو الجسم الملون او المضيء وكون المرئي كثيفا يعني المتلون
يعني ما قيل من انه اشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع
رؤية الطعوم والروائح والكيفيات اللمسية وقد يضاف الى هذه السبعة
ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف
فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة فلو اتفق حصول هذه الشرائط يجب الرؤية
والا لزم السفسطة كما ذكر والرؤية تحصل بخروج الشعاع المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلاثة الاول مذهب الطبيعيين وهو ان
الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره ومعناه
ان الابصار انما يحصل بعد انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء المشف في
الرطوبة الجليدية التي في العين وتأديتها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة المبصر
للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية والا فيرى شيء واحد
شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى
ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من
الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة
بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها
عليه معد لفيضانها على الحس المشترك واستدلوا على ذلك بان الانسان اذا
نظر الى قرص الشمس بحدقته مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يدرك ذلك اللون خالصا بل مختلطا
بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا و
استدلوا ايضا بان المرئي اذا كان قريبا من الرائي وتباعد لا يرى كما هو
واذا بعد منه ترى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى
كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان الاقرب ينطبع في جزء اعظم

ولا يمكن للشرع فيه ذلك منفصلا ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية هو

من الجليدية والابعد في جزء اصغر منها وبيانه اكثر من ذلك بان المرئي اذا كان
على بعد مفروض من الرائي فان الخطين الخارجين من البصر الواقعين على
طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا ابعد المرئي
اكثر مما فرض كانت الزاوية التي بين الخطين الخارجين من البصر الواقعين
على طرفي المرئي ح اصغر من الزاوية الاولى كما يشهد به التخيل الصحيح فيرتسم صورة
المرئي في هذه الزاوية الصغرى فترى اصغر وكلما تزايد البعد تزايد اصغر الزاوية
وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما
خط واحد فتمحي الزاوية ويبطل الرؤية ونعكس على تصور مقدار الزاوية
التي يرتسم فيها صورة المرئي ان يتوهم خطوطا خارجا من البصر الى المرئي على هيئة
مخروط راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فالزاوية المجسمة عند راس
المخروط محيط بجوهر الجليدية قطعا فلذلك الجوهر محل ارتسام صورة المرئي
وكلما كان بعد المرئي اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية منها
اصغر ولا شك ان الشبح المرئي المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر
فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب الرائي ح
اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه
قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في
ابعاده كلها سواء كانت الزاوية صغيرة اولا ويرد على الدليل الاول ان
صورة المرئي اعني الشمس مثلا باقية في الخيال لا في الباصرة وعلى الثاني انه
لا يجوز ان يكون السبب لتفاوت المرئي بحسب ابعاده امرا غير ما يخيلوه
واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع
صورة المرئي في الجليدية ان المرئي في الحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم
يلزم ان لا يرى الانسان بما هو اكثر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في باصره
ما هو اكثر منه مقدارا فلا يصح الحكم منه على العظم بالنظر ضرورة توقفه على
ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين
لما ادركنا بعد الشيء عنا ولا ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا

التي صـ

اعادة صـ

ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس
فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه
وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة الثاني مذهب
الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط
راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب
جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب
من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد
متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما
وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية
الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط
واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة
في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه ويتخيل بحركته هيئة مخروط واستدل
على هذا المذهب اعني خروج الشعاع ليساط في نقض لتمنع فادعها معاو
ليس يجب ايضا ان يكون للنظر الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين
الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرئي وان لم يعلم لذلك علة
منفصلة الثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بالانطباع
ولا بخروج شعاع بل بان الهواء المشف الذي بين المبصر والرائي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب قريب
من المذهب الثاني واذا تحققت ما حررناه في تفاصيل مذاهب الابصار عرفت
ان المتبادر من كلام المص انه اختار منها المذهب الثاني القائل بخروج
الشعاع فيتجه عليه ما سنذكره من الاشكالات الا ان الشارح اشار الى تاويل
كلام القائلين بخروج الشعاع ليندفع به تلك الاشكالات وهو انهم ارادوا
بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدا
الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط موهوم راسه عند مركز
الناظر لكنهم سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع

ع

بل صـ

عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء
عنها اليه بهذا التاويل صحيح بخروج الشعاع البصر الا ان الظاهر ان الابصار
انما يكون بذلك الشعاع الواقع على سطح المرئي فينبغي ان يرى على مقدار
واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك الشعاع متفاوت فوسطه
اقوى من اطرافه فاذا بعد المرئي لم ير منه ما ضعف شعاعه واما قول الشارح
ان الابصار براديه يحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط فمنظور فيه
لان ذلك لا يناسب القول بالانطباع كما تقدم او لا ترى ان القائلين
بخروج الشعاع حقيقة لم يتمسكوا في تفاوت المرئي صغرا وكبرا باختلاف زوايا
راس المخروط ضيقا وسعة بل القائل منهم بكون المخروط مصمتا زعم ان ما يلي
راس المخروط اقوى شعاعا واصدق رؤية فاذا بعد المرئي اختفى عن الابصار
ما وقع عليه اطراف قاعدة المخروط واما القائل بكون المخروط خطوطا فزعم
ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركا وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج
فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من المرئي اقل فيرى لذلك اصغر   لان
الشعاع ان كان جسما القائلون بخروج الشعاع يرد عليهم اشكالات
الاول ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان
جسما امتنع ان يخرج من عيننا على صغرها بل من عين العصفور جسم متصل
يخرق الافلاك الى كرة الثوابت وايضا حركته لا يمكن ان يكون طبيعية
ولا قسرية ولا ارادية لما ذكروا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون حركته
الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر
معلوما لنا وايضا يجوز ان يكون حركته ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بحسب الشهرة دون اليقين الثاني لو كان الابصار بخروج الشعاع
لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايصالها الشعاع الى ما لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله الثالث لو لم يبصر
الا بالشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع
الى المرئي وانه باطل قطعا فانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت وانت خبير

باندفاع هذه الاشكالات عن ذلك التاويل كما اشرنا اليه والقائل بكيفية
الهواء بكيفية شعاع البصر يرد عليه انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي
في عين العصفور يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين فلك الثوابت
بل نقول ان العصفور او الانسان بل الفيل لو كان كله نورا او
نارا لم يقدر على احالة ثماني عشرة فراسخ من الهواء وانما اطنبنا في هذا
المقام بتفصيل المذاهب وايراد بعض الادلة والاعتراضات تشويقا
للمتعلمين الى هذه المباحث التي يتشوق اليها طباع الاذكياء مستطلعة
طلع بدايعها ومستريحة الى مشاهدة غرايبها   والشعاع اذا انعكس من
المرئي الى الرائي ابصر وجه القائلون بخروج الشعاع زعموا ان الشعاع اذا
وقع على صقيل كالمراة مثلا تنعكس منه الى شيء اخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضعه مما خرج عنه الشعاع لان زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما
ذكر في المناظر فاذا كان الصقيل مقابلا للوجه بحيث تكون الخطوط الشعاعية
الخارجة من العين قائمة عليه انعكست على نفسها فوقعت على الوجه فيرى بها
وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد
فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المراة وهو باطل السبب ما ذكرنا ولذلك اذا
كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من
سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا منها يحسب ان صورته غائرة في عمقها
والسبب في ابصار المرائي الواحد متعددا القائلون بالانطباع ذهبوا كما
الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لترى الشيء
الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة من الجليدية منها الى الملتقى
العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى لها ذلك الشيء واحدا فان عرض
ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض
في احد العصبتين رؤي ذلك الشيء متعددا واما اصحاب الشعاع فقالوا ان
المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا
رؤي الشيء الواحد شيئا واحدا وان تعدد السهمان رؤي متعددا لان قوة

النور فی سهم المخروط وفی عبارة الشرح نوع حرارة والظاهر ان یقال فاذا وقع
سهما المخروطین علی موضع واحد من المرئی ابصر العینان المرئی شیا واحدا
وذلک بان یلتقی السهمان من عند الرائی وصارا واحدا وان عرض تفرق السهمین
عند وصولهما الی المرئی ابصرت العینان المرئی واحدا وذلک اذا لم یلتقیا
ولم یتحدا فقد وقع فی عبارته لفظ الرائی بدل المرئی فی موضعین شرع فی
اثبات الحواس الباطنة الحواس الظاهرة لکونها ظاهرة الوجود مستغنیة عن الاثبات
وانما بحث عنها عن کیفیة الاحساس بها کما تقدم واما الحواس الباطنة فیبحث عنها عن
اثباتها وتغایرها ومحالها ولا دلالة عقلیة علی انحصارها فما ذکر الا انا لم نجد فی
اثنا الاخبار بعدد الحواس الظ ولیس قوله لانها اما مدرکة واما معینة آه حصرا
عقلیا لجواز ان یکون مدرکة الصور قوی متعددة علی حسب تعدد الصور بتعدد
الحواس الظاهرة وان یکون الاعانة بوجه آخر غیر الحفظ والتصرف وان یکون
التصرف فی الصور بقوة وفی المعانی بقوة اخری علی قیاس ادراکهما واما انحصار
المدرکات بالحواس الباطنة فی الصور والمعانی فلان المدرک اما کلی او
جزئی والجزئی اما مجرد او غیر مجرد فالکلی والجزئی المجرد کالعقول مثلا مدرکان
فی القوة العقلیة مرتسمان فی النفس الناطقة واما غیر المجرد من الجزئیات فاما
ان یمکن ادراکه بالحواس الظاهرة ویسمی صورة کالمبصرات مثلا او لا ویسمی معنی
کالصداقة والعداوة الجزئیتین المتعلقتین بالمحسوسات مثلا وهما ای
الصورة والمعنی مدرکان بالحواس الباطنة قالوا لا شک ان ادراک
الصور والمعانی وحفظهما والتصرف فیها افعال موجودة ولما استحال
ارتسام الصورة والمعنی فی النفس الناطقة لکونها جزئیة جسمانیة فلا بد لکل
فعل من هذه الافعال من قوة جسمانیة یکون مبدا له وهذا مما لا سبیل الی
انکاره بل الکلام فی ان هذه القوی متعددة بالذات او بالاعتبار
لانها یدرک خیالات المحسوسات الظاهرة ای یرتسم فیها صور
المحسوسات بالحواس الظاهرة واشباحها فالحواس الظاهرة کالجواسیس لهذه
القوی یؤدین مدرکاتها الیها فیجتمع فیها الملموسات والمبصرات والمذوقات

والمسموعات والمشمومات باسرها فلذلک سمیت بالحس المشترک وهو ترجمة
بنطاسیا باللغة الیونانیة وبذلک یمکن للنفس ان الحکم بین المحسوسات
بالجمع والتفریق بل هذه القوة هی التی بها ادراک المحسوسة الظاهرة یعنی
النفس یحکم بها بین المحسوسات لا اعرف بان الحکم للنفس وان اسناده الی
القوی مجاز فقد بطل قوله فاذن لا بد للنفس من قوة غیر الحس الظاهرة
یدرک بها اللون الجزئی والطعم الجزئی معا وذلک لان الحاکم یجب ان یجتمع
عنده ما یتعلق به حکمه واجتماع الاشیاء عند النفس حال حکمها قد یکون
بارتسامها کلها فیها کما اذا حکمت بین المعقولات وقد یکون بارتسام بعض
بعض فیها وارتسام بعض آخر فی آلتها کما اذا حکمت علی زید بانه انسان
وقد یکون بارتسامها فی آلتین لها کما اذا حکمت علی هذا اللون بانه غیر هذا
الطعم فلا حاجة الی قوة یجتمع فیها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتیج الیها
لاجتمع لاحتاج ایضا الی قوة اخری یجتمع فیها الکلی والجزئی معا حتی یمکن الحکم
بینهما نعم لو کان الحاکم بین المحسوسات هو الحس کما توهمه جماعة لتم ما ذکره اذ لیس فی
الحواس الظاهرة ما یدرک نوعین من المحسوسات لیتصور حکمه علیهما فلا بد من
قوة باطنة یدرک انواع المحسوسات ویحکم بینها اما نری القطر النازل
لا شک ان رؤیته ما هو کنقط خطا مستقیما او مستدیرا انما یکون لاتصال ارتسامها
فی الحس علی وضع الاستقامة او الاستدارة ولیس هذا الاتصال فی البصر لان
ارتسام النقط فیها وابصارها فیه انما هو بحسب مقابلتها ایاه فی حدود من
المسافة حتی اذا زالت النقطة عن تلک المقابلة زال ذلک الارتسام و
الابصار فلا یتصور بقاء الارتسام الابصاری زمانا حتی یتصل به ارتسام
آخر فیحصل فی الباصرة صورة خط مستقیم او مستدیر بل لا بد من قوة باطنة یرتسم
فیها ارتساماتها الحاصلة فی حدود المسافة علی صورة الخط ومنهم من زعم انه
یجوز ان یکون اتصال الارتسام فی الباصرة بان یرتسم المقابل الثانی قبل
ان یزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثانی
فیکونان معا علی وجه یرتسم الارتسامات المسافة فی البصر فی تلک

مذمومتان فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويتخيلها ولا
يمكن من حفظها واستثباتها وقد يكون بحيث لا يدركها مع حفظه لما سبق
ادراكه منها فلو كان الادراك والحفظ بقوة واحدة من جهة واحدة لما افترقا
اصلا وهذه المعاني لا يدرك بالحس الظاهر وهو ظاهر ولا بالحس المشترك و
الخيال اذ لا يرتسم فيها الا ما يتادى من الحواس الظاهرة وليس هذه المعاني
متادية منها ولا بالقوة العقلية للنفس الناطقة والا لم يوجد في الحيوانات العجم
فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك بها هذه المعاني الجزئية وهي القوة الوهمية ويرد
عليه ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس الناطقة لا بذاتها لانها مجردة
جسمانية بل بقوة جسمانية لكن يجوز ان يكون ادراكها لها بقوة واحدة جسمانية كما
انها يدرك انواع المحسوسات الظاهرة بقوة واحدة هي الحس المشترك وقد سبق
منا اشارة الى ان تعدد الافاعيل المنسوبة الى القوى الجسمانية وافتراق
بعضها عن بعض لا يقتضيان تعددها بالذات بل يكفي لهما تغاير الجهات و
الاعتبارات فتامل وكن على بصيرة فيما ذكر في مباحث القوى الباطنة
تارة تركيب الصورة بالصورة تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا
اللون المخصوص هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه
العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة
له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا
الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان
ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما في
سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس وآلة الحس المشترك
للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن المقدم واصغرها البطن الاوسط وهو
كمنفذ من البطن المقدم الى البطن الموخر وآلة الحس المشترك هو الروح المصبوب
في مقدم البطن المقدم وآلة الخيال هو الروح المصبوب في هذا البطن كله بل في
موخره ولما كان الوهم سلطان القوى الجسمانية ويسعد بها سائر القوى الحيوانية

القوة يتصل بعضها ببعض في تلك القوة لا في البصر على صورة خط مستقيم
او دائرة فنرى القطرة كذلك على سبيل التخيل اي لا يحصل الانسان الاشياء
في اكثر اوقاته فان التخيل ادراك ضعيف بالقياس الى المشاهدة ومما ذكرنا في
من مشاهدة القطرة خطا يعلم ان الابصار بالحقيقة انما هو بالحس المشترك
بتوسط الباصرة وكذا ادراك سائر الحواس الظاهرة كما اشرنا اليه
المبرسم يرى ما لا تحقق له المبرسم وهو من به المرض المسمى بذات
الجنب اذا قوي مرضه ويتعطل حواسه الظاهرة لغلبة المرض دون النوم
يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه
قد يرى سباعا او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه
وليس هذه الصور مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل له ولما
كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك
ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام
الصورة في الحس المشترك لم يتغير الحال عند المدرك من ان يرد عليه الصورة
من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم
فانه لما استغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث يعطل حواسه الظاهرة
استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة
في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق استشباحه
من الخارج ولما لم يكن له شعور باستشباحه من داخل لم يفرق بينها وبين
الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هي صورها موجودة في
الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق وزعم بعضهم انه يجوز ان يكون هذه
الاشياء موجودة في الخارج في عالم المثال كما يقول به الاشراقيون ويكون
مشاهدتها مشروطة بمثل ذلك المزاج الحاصل للمبرسم او بغيره من الشرائط
والا لعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر والالتفات
اليه قيل فيه منع ظاهر فان الانسان اذا راى ما شاكله يدرك لونه وطعمه معا فلم
يكن التفاته الى احدهما موجبا لانعدام صورة الاخر لان التعقل والحفظ

كان الدماغ كله آلة له وان كان له اختصاص باخر التجويف الاوسط وآلة
المتصرفة مقدم التجويف الاوسط وآلة الحافظة مقدم التجويف الاخير و
اما موخر هذا التجويف فلم يودع شي من هذه القوى لانه لا حاس هناك من الحواس
الظاهرة فيكثر فيه المصادمات الموجبة لاختلال القوة. فانظر الى حكمة الصانع
حيث قدم ما يدرك به الصور الجزئية ووضع تحته ما يحفظها واخر ما يدرك به
المعاني الجزئية من تلك الصور وقربه مما يحفظها واتخذ المتصرف فيما بينهما
وتعالى جلت قدرته وعظمت حكمته و وانما سمى الناس قيل هذا الاستقرا
ناقص فيجاز ان يكون حال ما لم يستقر بخلاف ذلك تحت مباحث الجواهر بعون
الله وحسن توفيقه فذهب ارسطو ومن تابعه ان الاجناس العالية
لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة وذهبوا ايضا الى ان الجواهر
باسرها مندرجة في جنس واحد هو الجوهر فصار الاجناس العالية للموجودات الممكنة
عشرة وقد صرح بعضهم بان حصر الاجناس العالية للموجودات الممكنة في المقولات
العشر ليس منقولا عن ارسطو بل مما احدثه من بعده ومذهب طايفة اخرى
انها ثلثة فينحصر الاجناس العالية عندهم في المقولات الاربع يمكن فيها الترديد
بين النفي والاثبات وقد مر في صدر الكتاب كلام في هذا الحصر ولا يمكن
ذلك في المذهب الاول بل الحصر فيه استقرائي محض واذا ضبط بالترديد كان
القسم الاخير مرسلا ومذهب طايفة انها اربعة فالاجناس العالية عندهم خمسة
وهو الذي اختاره صاحب التلويحات والسبب المذكور في هذا المذهب يقتضي
اندراج الزمان على تقدير وجوده تحت الحركة وخروجه عن الكم فلا يبعد
من اعتباره ان يجعل الكم منقسما الى القار وغيره اعني الزمان والمراد بقوله
وح اما ان لا يعقل الا مع الغير يتوقف تعقله على تعقل الغير فان الكيف قد
يستتبع تصوره تصور غيره كالسواد مثلا لكنه لا يتوقف عليه واراد بالاضافة
مطلق المقولات السبع لا النسبة المتكررة كما في المذهب الاول واراد
بالحاجة التي لذاته ان يكون في حد ذاته بحيث يمكن ان يعرض فيه شي غير
شي وسياتي تحقيق هذا المعنى في الكمية اي وينحصر الاجناس العالية

من الاعراض في تسعة يريد ان الضمير المستتر في قوله وينحصر في تسعة ليس راجعا
الى الاعراض كما توهمه العبارة والا لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة
عند القائل بوجودهما في الخارج فان قلت هما على تقدير وجودهما في الخارج
داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلت المشهور في تعريف الكيف كما
سياتي اعتبار قيد يخرجهما عنه بل ذلك الضمير راجع الى مضاف مقدر موصوف
بصفة مخصوصة اي ينحصر اجناسها العالية وح لا انتقاض بهما لجواز كونهما عرضين
حسنين فلا يكونان من الاجناس فضلا ان يكون من الاجناس العالية و
اعلم ان ههنا مقدمات ثلثا الاولى ان الاعراض باسرها مندرجة في هذه
التسعة والثانية ان الاعراض الواقعة تحت جنس مندرجة فيها والعالية ان
الاجناس العالية للاعراض منحصرة فيها فالنقض بالوحدة والنقطة انما يتجه
على الاولى دون الثالثة لما ذكرنا. ودون الثانية لما ذكره الشارح من جواز
عدم اندراجهما تحت جنس فتامل واعلم ان تحقيق الحق في بيان
انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه
التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس
تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها والاولى اعني كونها اجناسا يتوقف على ان
اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون ح معنى مشترك حتى يتصور
كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما
تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من
قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات
على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل
يكون تمام المشترك بين ماهياتها المتخالفة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة
في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس
لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة
للاجناس التي تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان
المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجاز ان يكون بعضها اجناسا

مفردة واما انه لا يحس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل علته عدم الوجدان قال الامام
وهذه الاشياء التي توقفت عليها انحصار المقولات في هذه العشر لا سبيل
الى تحقيقها فلان العدد من الكمية وليس مقصورا على الامور القارة لكمية
الى العدد وعارض للامور القارة كالهيئة اعني الماديات وعارض ايضا
للمجردات العارية عن الكيفيات ايضا فقد وجد الكمية مع الكيفية
وكون المجردات خالية مثل لا يستلزم كونها معروضة للكمية لجواز ان لا يكون علمها
بحصول صور الاشياء فيها وقيل في توجيه الكلام ان الكيف ليس كالما
كيفية ومقدارها هو وفرد عليه بان الكمية ايضا كالكيفية
الكيفية المختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض جميع المقولات حتى
وانما كانت الكمية اصح وجودا من الباقي لان الباقي اعراض نسبية
عرض لها في ذوات موضوعاتها الى نسبة الى غيرها بخلاف الكميات فانها
مستقرة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداه ومنها حد مشترك
عرف الحد المشترك بانه ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لاحدهما
وبداية للآخر ونهاية لكل واحد منهما على اختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات فالحد المشترك بين الخطين هو النقطة وبين السطحين هو الخط
وبين الجسمين هو السطح فالنقطة والخط والسطح لكونها حدودا مشتركة
حدا مشتركا بين المقادير والحد الحد المشترك بين المقادير يجب كونه مخالفا
في النوع لما هو حد له فالنقطة مخالفة للخط في الحقيقة وكذلك الخط مخالف
للسطح والسطح للجسم والمناسب هو المخالفة لان الحد المشترك هو الذي يكون بحيث
اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل لم ينقص شيء منه
لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون القسمة الى قسمين
قسمة الى ثلثة اقسام الى ثلثة وكذا الخاصة عرض حال في الخط وكذا الخط
في السطح والسطح في الجسم ولانه مخالف الكمية كما قال شارح المقاصد ومن
السطح الكثير اذا ارادوا قسمته بيان امتناع تركب بعضها من بعض
الا في مباحث الجزء الذي لا يتجزى والكم المتصل الغير القار الذات

هو الزمان فقيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم
وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما ممتنع بالبديهة وان اعتبر
اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزاء
هناك والجواب ما عرفت من ان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال
بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه
هناك وهو معنى كونه غير القار وقد تقدم ههنا تحقيق في بحث الزمان بما لا مزيد
عليه والكم المنفصل هو العدد وقد تقدم في صدر الكتاب ما يدل
على ان الكم المنفصل بالذات هو العدد فقط ومنها قبول المساواة و
قبول عدم المساواة لا شك ان الاجسام التي هي معروضة للمقادير والاعداد
موصوفة بقبول المساواة واللامساواة فان كان اتصافها بذلك لذواتها
كان الاجسام باسرها صغيرها وكبيرها متساوية في هذه الاوصاف فيلزم ان
يكون الجسم الصغير مساويا لما يساويه الجسم الكبير لان الصغير والكبير متوافقان
في الجسمية المقتضية لقبول المساواة واللامساواة وقد يقال هذا الدليل منقوض
لان ذلك القبول ان كان لنفس المقدار وجب ان يساوي المقدار الصغير
ما ساواه المقدار الكبير لاشتراكهما في المقدار وايضا اذا لم يكن ذلك القبول
للجسمية لم يلزم ان يكون للمقدار والعدد ويجاب عن الاول بان قبول
المساواة ليس لمطلق المقدار حتى يلزم ما ذكرتموه بل للمقدار الخاص الذي
ليس مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يقال جاز ان يكون ذلك القبول
للجسمية الخاصة التي هي معروضة للمقدار الخاص لان تلك الجسمية لا يخالف الجسمية
الاخرى الا بذلك المقدار هكذا ذكروا وفيه بحث اذ قد لا نسلم انحصار المخالفة
بين الجسمين بما ذكر والاولى ان يقال ان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا
لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك فدل على ان
قبول المساواة واللامساواة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما
يعرض لغيرها بتوسطها لانه معنى يوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي

وقد بين ان القابل بالذات للتساوي واللاتساوي هو الكم فيكون هو
ايضا القابل بالذات لما لم يتفرع عليه من غير احتياج الى امر اخر وبيان
التفرع ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر اصغر منه متعرض فيه
ما يساويه من المتصل وهو شيء اخر فكونه قابلا للقسمة بمعنى فرض شيء باعتبار
مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها وبمجرد هذا
التساوي كاف فيه او نقول ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء
انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه يفرض العقل شيئا اخر
اولا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض شيئا يفرض بعده شيء اخر و
بمجرد هذا اللاتساوي كاف في قبول القسمة بالمعنى المذكور فان قلت الحكم
في الثبوت فالتساوي واللاتساوي يقتضيان عروض الانقسام للكم اولا وبالذات
على معنى انه لا واسطة هناك يكون معروضه له كان الفاعل يقتضي عروض المساوي
للسطح مع كونه عارضا له اولا وبالذات على ما حقق في مباحث الاعراض الاولية
والثانية او نقول اراد لحوقه ايا لذاته انه عرض ذاتي له الا انه عرض اولي لجواز
ان يكون عروضه له بتوسط اخر اولا وقال بعضهم قبول المساواة واللامساواة
فرع لقبول القسمة المذكورة لانه اذا فرض في كم اجزاء فاما ان يوجد بازاء كل جزء
منه جزء من كم اخر او اكثر او اقل والظاهر ان ما ذكره هذا القائل انما هو في المساواة
واللامساواة العددية وما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة
المقدارية فاذا طرأت القسمة بهذا المعنى يتقدم المقدار الاول وذلك لان
المقدار الاول لم يكن فيه منفصل بالفعل اصلا بل كان متصلا في حد ذاته فاذا
طرأ الانفصال لم يكن ذلك المنفصل باقيا بالضرورة بل عدم ووجد متصلان
اخران ان لم يكونا موجودين في ذلك المتصل والا لم يكن متصلا في حد ذاته بل
مشتملا بالفعل على هذين الجزئين واذا كان مشتملا عليهما بالفعل فاذا قسم كل
واحد من هذين الجزئين الى جزئين اخرين كانا ايضا موجودين فيه بالفعل و
لما لم يكن الانقسام الى حد يقف عنده وجب ان يكون المقدار الاول مشتملا
على مقادير غير متناهية بالفعل كما مرت اليه الاشارة وهذا ايضا فهذه القسمة المتضمنة

واصلاه

للحركة والتغير قابلها الحقيقي هو الهيولى الباقية بعينها مع الاتصال والانفصال
دون المقدار والصورة الجسمية لزوالها بطريان هذه القسمة كما حققته
الا ان السبب المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة هو المقدار اذ لو لم
يكن لها مقدار لم يتصور هناك متصل يرد عليه الانفصال ان
يوجد فيه عاد بمعنى عد ابني لا اخراجه اياه بالكلية ما يساويه عنه مرة او
اكثر والعاد موجود بالفعل في العدد لان الواحد موجود في جميع الاعداد
وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا لا يقال ان الواحد لا
غير المتناهي من الاعداد والا لكان متناهيا لانا نقول انما يلزم متناهية
ان لو عده الواحد بمرات متناهية واذا عده بمرات لا تتناهى فلا والمقدار
يوجد فيه عاد بالقوة اذ كل مقدار يمكن ان يفرض له نصف يعده مرتين
وثلث يعده ثلث مرات وهكذا وتوضيحه ما ذكر في الملخص من ان المقدار
قابل للتنصيف الوهمي ابدا بناء على نفي الجزء والتنصيف في المقدار
تضعيف في العدد ثم العدد غير متناه في طرف الزيادة وينتهي في طرف
النقصان الى الواحد والمقدار بالعكس فانه متناه في طرف الزيادة
لوجوب تناهي الابعاد وغير متناه في طرف النقصان ولما وجب
كون المقدار قابلا للتجزئة وجب كونه قابلا للتعديد لما عرفت ان
التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد
فاذن المقدار قابل لان يفرض منه واحد عاد وما عدا المقدار لا يتصور
فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما وقد تبين ان للكم مطلقا
خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا
وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض فالكم الذاتي هذا
هو الذي عد من المقولات واما الكم العرضي فما له ارتباط بالكم الذاتي
مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما حال في الكم بالذات او محل له او حال
في محله واما متعلق بما يعرض له كم بالذات على ما ذكر وانما قيد العلة
والكثرة بالاضافية ليس احترازا عن الكثرة الحقيقية التي هي العدد نفسه

وقوله او هذه البياضات اكثر محل نظر لان وصفها بالاكثرة على ما هو الظ
انما هو للعدد والحال فيها فيكون مثالا للقسم الثاني اعني ما يكون محلا للكم
لا للعدد والحال في محلها اعني الاجسام كما اعتبره الشارح بجعله مثالا للقسم
الثالث وان جعل البياض حالا في السطح اولا وبالذات على ما هو المشهور
كان قوله هذا البياض طويل وقصير مثالا للقسم الاول فتامل   فلان
الزمان كم متصل بالعرض وذلك لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
فان هذه الثلثة اعني الزمان والحركة والمسافة متطابقة بحيث اذا فرض
في احدها جزء يفرض في كل واحد من الاخرين جزء والمسافة بالذات والزمان
بواسطة انطباقه على الكم المتصل بالذات اعني المسافة كم متصل بالعرض
وبواسطة التجزية كم منفصل بالعرض مع كونه في حد ذاته كما متصلا فان قلت
المنطبق على الكم بالذات قسم من الكم بالعرض خارج عن الاقسام المذكورة
قلت هو كذلك لكنه يمكن جعل الانطباق بمنزلة الحلول فيرجع اليها
واعلم انه قد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في
قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض
لا استحالة في ذلك لتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص
وهو عدم قبوله للتضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره
كالجوهر مثلا لا يقبل التضاد كما هو المشهور واستدلاله بعروض بعض
انواع الكم المتصل لبعض يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين
سطحين او بين جسمين بان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها لبعض فان استدل بان هذه الانواع لا
تتحد في الموضوع فان الخط المستقيم والمستدير والمنحني لا يحل شيء منها
في محل الاخر وكذا الحال في انواع السطوح والاجسام كان استدلالا
بانتفاء الشرط لا لحصول المنافي على انه قد لا نم امتناع التوارد على موضوع
واحد وقوله فلان الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض منافي
لما تقدم من ان مقوم الاعداد انما هو بالوحدات لا بالاعداد التي

تحتها

تحتها وقوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يتجه عليه ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه يدل على
انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا
على انتفائه بين انواع واحد منها لجواز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان
المتساويان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد على التعاقب
تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف المحسوس واما تقييد الموضوع
بالقريب لان السطح حال في الجسم الطبيعي ايضا لكن بواسطة التعليمي والخط
ايضا حال فيه بواسطتهما وفي التعليمي بواسطة السطح الا ان المعتبر في التضاد
هو الموضوع القريب   ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين مقدارين
غاية الخلاف هذا استدلال على انتفاء التضاد الحقيقي وحده
ونصف الكم بالزيادة والنقصان مما قيل انهما مندرجان تحت اللا تساوي
الذي هو قسيم للتساوي وقد عرفت انهما اي التساوي واللا تساوي
من الخواص المطلقة للكم بالذات والكثرة قد يكون حقيقية والعدد نفسه كما هو
وقد يكون اضافية وتقابلها القلة ولما وصف العقلاء الخط بالزيادة ولم يوصفوه
بالشدة دل على ان الشدة مغاير للزيادة فلا يرد ما يقال من انه لو قيل الذراع
من الخط اشد في خطيته من نصف الذراع لان زيادته عليه ليست الا زيادة
في نفس الخطية لما لزم محال كما يقال هذا السواد اشد في سواديته من ذلك
السواد لزيادته عليه في نفس السوادية   وهو ان يتصور المقدار من حيث
هو مقدار المقدار المادة في الخارج لا عند القائلين بوجود البعد المجرد ولكنه
يفارقها في الذهن ان تخيل المقدار مع الذهول عن جميع المواد فاذا تخيلنا
الجسم اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من
المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ثم انه لا تمكنا ان نجعله لا متناهيا
لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في
الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية بحيث يجب تناهيها
فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية

لا يفارقها

في الامتداد الشخص المتخيل اذا كان غير متناه. بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور
المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده. لانا نقول الممتنع
تصور امتداد شخص غير متناه. لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع
هو التخيل لا التعقل فاذا تخيل الجسم التعليمي متناهيا كان هناك سطح واذا
تخيل ذلك السطح من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا
تعليميا وكذا الخط وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات
المتصلة والمنفصلة اعني الحساب والهندسة تعليمية ورياضية لانهم كانوا
يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس بانسها بالبينات وتبعدها
اعني الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يحصل الغلط فيها   ويمكن ان يجد
بشرط لا شيء اي يمكن ان يتخيل بعد ممتد في مجرد ما عداه. ولا يمكن ان يتخيل
بعد ممتد في جهة الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة. بل لابد
ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل جسما لا سطحا ولا
يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لابد ان يتخيل له امتداد
عرضي بل وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا بل نقول
لا يمكن تخيل النقطة في الخط بل لابد ان يتخيل لها امتداد وان كان قليلا
جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا فهذه
الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح
فتأمل دليلا على ما في الجميع فيه اشارة الى ضمير عرضيته راجع الى الكم
مطلقا متناول جميع اقسامه   لما تخلف يعني الجوهرية عما يقال في
ما هو بالنسبة اليها اورد عليه ان بطلان التالي مم حتى يقوم عليه برهان واما
ما ذكر في تفريعات هذه الامور مما تخلف عنه الجوهرية فيجوز ان يكون من
قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو   مع تبدل المقادير
بحسب تبدل الاشكال لا شك ان مقادير الشمعة يتبدل على وفق تبدل
اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات

على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة تتساوى الخطوط الخارجة
منها الى سطحها كعب كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا اطولت تفاوت
مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية بعينها في هذه
الحالات كلها ما لم يطرأ عليه انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا
متعلقا قطعا ولا متعلقا بطوار الشمعة كالشكل بل باعماقها جميع وليس جوهرا
والا لكان جزءا منها متبدل شخصيتها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء فهو عرض سار في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته
وقد مر ان الاستدلال بهذا على وجوده. انما يتم ان لو توارد الاشكال على
الجسم المتصل في حد ذاته مع بقاء شخصيته وهو مم واما الشمعة فهي مركبة من اجزاء
بالفعل يتغير اوضاع تلك الاجزاء على وفق تغير اشكالها واذا سلم وجود
الجسم التعليمي وتوارده على شخص واحد بعينه كان اثبات عرضيته في غاية
الظهور واما من زعم ان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل
يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة فجوابه ما ذكرناه من ان المتبدل ليس متعلقا
بطوار الشمعة بل باعماقها   وهو ما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا
يكون مقوما له قد تقدم ان هذا انما يصح اذا كان الشيء متصورا بالكنه واما اذا
اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقومها بالبرهان او لا يرى انهم استدلوا
على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك
بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها والاولى ان يقال ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون السطح الثابت
للجسم بواسطة الامر العدمي الخارج عنه جزءا له ايضا واما استدلاله على عرضية
الخط بان الجسم كالكرة. يوجد بلا خط فلا يكون مقوما له فكما فيرد عليه انه يدل
على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على
انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح و
الخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى
وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من

استحالة الجوهر وما هو في حكمه فيكون اعراضا والزمان لكونه مقدار الحركة
فاما بها يكون عرضا لان القايم بالعرض عرض وكذا المتقوم باجزاء كلها
عرض يكون عرضا قطعا كالعدد واما اذا كان بعض الاجزاء كالصورة عرضا فلا
يلزم كونه عرضا كالصورة على ما قيل   السطح طرف الجسم الجسم اذا انتهى احد
امتداداته فقط كان هناك امر ممتد في جهتين بالضرورة ولا يمكن ان يكون
جزءا من الجسم مطلقا لان كل جزء منه يجب انقسامه في جميع جهاته فهو عرض حال
في الجسم التعليمي اولا وبالذات وفي الجسم الطبيعي ثانيا وبالعرض والسطح اذا
انتهى في احد امتداداته كان هناك امر ممتد في جهة واحدة بالضرورة ولا
يكون جزءا من السطح لان كل جزء منه يجب انقسامه في جهتين بل هو عرض حال في
السطح ومتوسط في الجسم التعليمي ومتوسطها في الجسم الطبيعي وقس على ذلك
حال النقطة واقوى ما استدلوا به على وجود هذه الاطراف ان الجسم الذي
لا مفصل في شيء منهما اعني ان يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا
بظواهرهما طولا وعرضا فالملاقي كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة
تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو ظاهر دون
العمق والا يلزم التداخل العمقي واما كون التلاقي ببعض ما فرض انها ملاقيا
عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي
الخطين هذا وعدناك في مباحث الجزء الذي لا يتجزى   لامتناع ان
يكون الاعدام ذوات اوضاع قيل الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها
كما يشار الى هذا الاعمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف
كذلك   تحقق ثلثة امور لم يرد بذلك ان كل واحد منها متحقق في
الخارج موجود فيه لان الانقطاع وان كان بمعنى المصدر ليس موجودا
خارجيا وان اتصف به الجسم اتصافا مستمرا وكذا الاضافة العارضة له بل
اراد بالتحقق ما يعم الوجود الخارجي وحصول الشيء لغيره بمعنى اتصاف ذلك
الغير   وثالثها اضافة عارضة تارة للانقطاع وتارة للسطح مع قوله
فيكون متصفا بالنهاية التي هي عدم نوع من الاضافة يفهم منه ان هناك اضافة

واحد يعرض للانقطاع فيصير به متضايفا مشهوريا للجسم اعني فيصير نهاية للجسم و
يصير الجسم ذا نهاية له فيتضايف كل منهما الى الاخر من حيث هو متضايف له
فيقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو نهاية للنهاية ثم ان ذلك
الانقطاع الماخوذ مع تلك الاضافة اعني النهاية يتصف به السطح فيصير ايضا
متضايفا مشهوريا للجسم فالنهاية العارضة للسطح يشتمل على معنى عدمي هو الانقطاع
مع نوع من الاضافة وانما جاز وصف الشيء بالنهاية لان الجسم ينتهي به وينقطع
عنده فهو نهاية بمعنى انه ينتهي به وينقطع عنده وانما حكمنا بان النهاية وذو النهاية
متضايفان مشهوريان لان صحة الاضافة من الجانبين من خواص المضاف المشهوري
دون الحقيقي كما سياتي   واما قيل ان الاطراف هو مبتدا خبره قوله فباطل و
اراد بقوله ان الاطراف ليست نهايات ان السطوح والخطوط والنقط
ليست نفس الانتهاءات والانقطاعات حتى يكون عدمية بل هي امور موجودة
في الخارج معروضة للانقطاعات كما ذكروا الجواب عن الثاني والثالث
قدم تحقيقه فيما سلف بانيه غنية عن الاعادة وقدم ايضا ان الانتهاء و
اللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية للكم لا يوصف بهما ما عداه
الا بتبعه وان اللاتناهي بمعنى السلب يوصف به الكم وغيره فلا يكون عرضا
ذاتيا لشيء منهما   لا يمكن تحديد المقولات العشر هذا ظاهر على راي من لا يجوز
تركيب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية واما على راي من جوز فلا
اذ يجوز ح تركب بعضها بل جميعها من الامور المتساوية فيصح تحديدها تاما
وناقصا   فالعرض مغاير عن الجوهر وذلك لان ما يعد العرض مما يتناول الجوهر
ايضا واخراج الوحدة والنقطة عن الكيف هو المشهور كما اشرنا اليه ويفهم
من التزم كونهما من الكيف كما ينبي عنه قولهم اما ان يقتضي لذاته القسمة او
النسبة او لا يقتضي شيئا منهما والثالث هو الكيف   وانما قيد الاقتضاء
بالاولي اي اقتضاء اللاقسمة كما يدل عليه قوله ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي
اللاقسمة بالواسطة وقد يتوهم تعلق هذا القيد بالاقتضاء مطلقا ويكون
فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المقتضية بسبب

حلولها في الكميات او في محالها فانها تستحق القسمة في محالها لكن بواسطة الكميات
لا اولا وبالذات وسوء مفهوم نوع بانه لا ايضا هناك اصلا فلا حاجة الى
التقييد قطعا ‌ تمييز عن الاعراض النسبية هذا على ما قيل انما يتم على
راي من يجعل النسبة ذاتية لتلك الاعراض واما على المذهب المشهور و
هو ان النسبة لازمة لها فلا وذلك الغير كالابوة والبنوة ولو اريد الموقوف
مطلقا لم يصح لان كل مركب جوهرا كان او عرضا نسبيا او غيره فان
تصوره متوقف على تصور غيره اعني جزءه ولا شك ان الاعراض النسبية
انما يكون عارضة لمحالها بالقياس الى غيرها اذا كان نسبيا مخصوصة و
اما اذا كانت نسبيات يلزمها نسبة مخصوصة او لا يرى ان التربيع اعني الهيئة
العارضة للسطح بسبب احاطة الحدود الاربعة يتوقف تصوره على تصور
الحدود والمحل مع انه داخل في التعريف لان عروضها للسطح ليس بالقياس
الى غيره واعلم انهم صرحوا بان بعض اقسام الكيف قد يوجب تصوره
تصور غيره وان لم يتوقف عليه كالاستقامة والانحناء فانه لا تعقل بعقلهما
الا في محل وكالادراك والقدرة والشهوة والغضب فان تصورها يوجب
تصور متعلقاتها وح يمكن ان يقال ان التربيع يوجب تصور الحدود والمحل
ولا يتوقف عليه فلا حاجة سابق ادخاله الى سر التوقف واما حديث
الكل والجزء فيندفع بتقييد الغير بالخارج لكن الاعراض النسبية على المذهب
المشهور يتبع وارده على التعريف اذ يقال ان تصورها يوجب تصور غيرها
ويستلزمه ولا يتوقف عليه وذلك لان الكيف هذا التقسيم اشارة الى
ضبط استقرائي لا حصر عقلي لان محصوله ان الكيفية اذا لم يكن مختصة بذوات
الانفس ولا بالكميات ولم يكن مهيأتها نفس الاستعداد وكانت كيفية محسوسة
محسوسة وهو غير معلوم غاية انه استقرائي فلم يوجد غيرها فان قلت لعله
اراد بالفعل ما لا يكون استعدادا والحصر فيها ظ قلت كون الفعل بهذا
المعنى منحصرا في الكيفيات المحسوسة ممنوع وكذا الحال اذا قيل الكيفية اما
ان يكون مختصة بالكمية كالزوجية والتربيع او لا يكون والثاني اما ان يكون

محسوسا باحدى الحواس الظاهرة اولا وغير المحسوس اما ان يكون استعدادا
نحو الكمال كالقوة واللاقوة او يكون كمالا كالحال والملكة ‌ لكن هي بيان
نوع الحرارة والبرودة ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج فالـ
الامام هي شان الحرارة والبرودة ان يحدثا بالمزاج واما الرطوبة و
اليبوسة هل من شانهما ذلك ففيه كلام لكن الكل ليس كذلك بالاتفاق
الثاني اما ان يحدث منها انفعال في الحواس اي ينفعل عنها
الحواس اولا ولو لم يعتبر الاولية وخلف فيها الاشكال والحركات وغيرها
الا ان الثقل والخفة منها مع ان في كونهما من المحسوسات الاول كلاما فكان
الشارح حذف قيد الاولية احترازا عن خروج الخفة والثقل اولا حدوث
الانفعال عنها مطلقا كاف في وجه تسميتها بالانفعاليات اذ لا يجب في وجه
التسمية الاطراد فلهذه الكيفيات المحسوسة لها تعلقان بالانفعال احدهما بالتابعية
شخصا او نوعا والثاني بالمتبوعية فلذلك نسبت اليه ‌ وسميت هي
باسم الامر الذي هو التجدد وفي التعبير فان الانفعال معناه الاصلي امر سيال
فيه تجدد وعدم ينفعل منه وجعل اسما للكيفيات المحسوسة التي تتغير سريعا لاجل
هذه المناسبة وقد يقال لبعض من اسم جنسها شيء واطلق الباقي عليها تبعها
على تقضيها ‌ وهذه الكيفيات مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل
ان هذه الكيفيات تتبين الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون العقلي وزعموا ان تلك الاجزاء منتهية الاشكال
فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف موذية لاتصال العضو
فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط ست مربعات يكون غليظ الاطراف
غير نافذة في العضو فيحس منها بالحرارة برودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء
الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف و
الجزء الذي يلاقي هذا التسطيح هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء
الذي يحصل منه شعاع يفرق للبصر هو الابيض والذي يحصل منه شعاع
جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان

المتوسط بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة
ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام
في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من
اجل العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن الاساس
ابطلوا قول القدماء من وجهين احدهما ان الاشكال مغايرة لها وانما ذكرها
الملموسة بما ذكر لتندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو
السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة ملموسة فان قيل لم لا يجوز
ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب
هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في
ان يكون اختلاف الاشكال سببا لآلة البصر ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج
كيفية محسوسة مغايرة لنفس الاشكال وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها
اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليس نفس الاشكال لان
الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذايقة والشامة ليست ملموسة
واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية
ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات
في الاجسام الخارجية لا ثبوتها منه الوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه
الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروايح والحرارة واجزاءها متضادة
والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بان ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري
فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في
الكيفيات انما يكون من الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات
في الاطراف لجاز ان يكون كيفيات في الاوساط ويمكن ان يجاب عنه
بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد
حقيقي يسعار ان قطعا   والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية اذ لا معنى
للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي يستحق بالقياس
الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة

فتكون كيفية ملموسة والطعوم والروايح والالوان ليست من الكيفيات
الملموسة فهي مغايرة للمزاج نعم ربما يحصل تابعة له وتابع الشيء يكون غيره
قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان الملموسات
يعني اوايل المحسوسات من وجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات
ولا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة كالخراطين
الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والسر في ذلك ان
بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة
اياه وذلك بادراكها فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر
المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها واعترض بان جواز
الخلو لا يستلزم وقوعه واما تلك الحيوانات فيجوز ان يكون مشاعرها ضعيفة
جدا لا مفقودة بالمرة ولو اكتفى بالاسمية لكفى في وجه التسمية والتقدم الثاني ان
الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار
لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاستقلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك
الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء
من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن
الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس حينئذ بطعم مركب
وكذا الشم يتوقف على جسم متكيف بكيفية ذي الرائحة اذ يختلط باجزائه فلا بد من خلو
ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل
الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل
الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة
واوايل الملموسات كما ان الملموسات اوايل المحسوسات بما عرفت كذلك
هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لثبوتها للبسايط العنصرية ويحصل المركبات
منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع ولان تلك البسايط لا تخلو عن هذين
الجنسين اعني جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وجنس الرطوبة

والبيوسة وما يتوسطها وهو الانفعال واما الملموسات الباقية فاما ان يخرج عنها
تلك الاجسام او يكون منسمة عند الاعتبار الى هذه الاربع ولانها مدركة بالحس اولا
وبالذات وما عداها يدرك بتوسطها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا
توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم واللطافة يطلق بالاشتراك
على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر
عن الملاقي والشفافية والكثافة يطلق على مقابلات هذه المعاني وذكر بعضهم ان
اللطافة بالمعنى الاول عين الرطوبة وبالمعاني الباقية ليست من الملموسات وكذا
الكثافة بمعناها الاول عين اليبوسة وبالمعاني الباقية ليست من الملموسات وقدم
تفسير الهشاشة واللزوجة وسياتي الكلام في البلة والجفاف والخفة والثقل
تابعة لهذه الاربعة منع ذلك لجواز وجودها في بسيط او مركب بلا تبعية فان الدوران
لا تفيد يقينا كلها غنية عن التعريف بالحد او الرسم اذ لا اظهر من المحسوسات
اعترض عليه بان المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهياتها الكلية فان الحس لا
يفيد تعريفها فجاز ان يعرف بالاقوال الشارحة والجواب ان ادراك جزئياتها
يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يتصور مثله في تعريفاتها فان من يعرف
ومن انصف اعترف بان الاحساس بجزئيات الحرارة يفيد معرفة ماهيتها بوجه
لا يمكن تحصيل مثله من التعريفات التي يتوهم صحتها بل قصدوا بها بيان احكامها
فالمقصود هو التصديق لا التصور وذلك لا ينافي البداهة بذكر خواصها على
مفهومات اساميها لان التعريفات اللفظية لا تفيد تصورا كما عرفت من شانها
جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات وذلك اذا اثرت في الجسم المركب الذي لا
يكون لبسايطه شديدة الالتحام وقد ينعكس الامر كما اذا اثرت في الجسم البسيط
كالماء فانه ينفصل حينئذ اجزاؤه بالبخر وتتصاعد الى مكان الهواء فيختلط به
فقد فرقت المتشاكلات وجمعت المختلطات فالالطف اقبل للتصعيد و
ذلك لان الالطف اسرع من الكثيف فيحدث فيه السمونة المقتضية للحركة التي
تقتضي صعوده ومحلها فاذا لم يكن التحام اجزاء المركب شديدا انفصل الالطف وصعد
فالفعل الاولي للحرارة هو احداث الخفة بالاعداد فيتبعه التصعيد الموجب للتفريق

ثم الاجتماع

ثم الاجتماع بعد ذلك بمقتضى طباعها ولما كانت الحرارة مزيلة لما يعوق
طباع الاجزاء عن مقتضاها نسب ذلك الى الحرارة واذا كان الالتحام بين
الاجزاء شديدا فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
وقوي تاثير الحرارة حدث حركة دورية كما في الذهب فان النار لا تفرقه
لشدة التلازم بين بسائطه فاذا مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف
الى الانحدار فيحدث حركة دورية وان كان اللطيف غالبا كما في النحاس
الممزوج بالنوشادر زنجفر بحكمه فانه ربما يصعد بالكلية اذا قوي تاثير الحرارة
فيه وان كان الكثيف كالحديد غالبا فان لم يكن غالبا جدا افادته الحرارة
تليينا وان كان غالبا جدا لم تفد تليينا ايضا كالطلق والنورة الا بالحيل
التي يستعملها اهل الاكسير هو البرودة بالعكس فانه اذا اثرت في المركب
التحام الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من
تبخرها فان الحرارة يوجب تحليل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها و
تخفيفها وتصعيدها والبرودة توجب تكاثفها وانجمادها وانعقادها
ولا شيء من العدم كذلك اي محسوس بالذات نعم قد يدرك العدم بالحس
تبعا كما اذا احس بحرارة جسم علم انه ليس ببارد فعدم برودته مدرك بالوهم
التابع للحس الظاهر وقد سبق بيان التخالف بين الحرارة النارية والحرارة
الغريزية واما مخالفة النارية للكيفية الفائضة من الكواكب النيرة فلان
الاعشى يتضرر بحرارة الشمس دون حرارة النار وذلك دليل المخالفة
الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل للرطوبة تفسيران احدهما
ما ذكره والثاني انها كيفية يكون الجسم بها سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال
عنه وقد اورد على التفسير الثاني انه يلزم منه ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب
فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا ودفع هذا بان الرطوبة لما كانت
مقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال كان اللازم منه ان يكون ما هو اسهل
التصاقا وانفصالا ارطب لا ما ذكرتم ولا شك ان الماء اسهل التصاقا و
انفصالا من العسل فيكون ارطب منه قال الامام لا شك ان الماء ارطب
له وصفان احدهما الكيفية التي بها سهل التشكل الحاوي الترتيب سهل الترك

ل

طب

والثانی الکیفیة التی بها یکون سهل الالتصاق والانفصال فسرت الرطوبة
بالکیفیة الاول کان رطبا وان فسرت بالکیفیة الثانیة لم یکن الهواء رطبا
فالنزاع لفظی الا ان تفسیرها بالثانی اولی لاتفاق الکل علی ان الرطب
اذا امتزج بالیابس افاده استمساکا عن التشتت والهواء ان امتزج
بالتراب لا یفیده استمساکا والا انه یلزم من تفسیره بالاول ان یکون
النار ارطب العناصر لکونها الطفها ولم یقل به احد وقد یقال الیس
فی الماء والعسل سهولة الانفصال بل العسل اعسر منه انفصالا فلو فسرت
الرطوبة بالکیفیة الثانیة لم یکن الماء رطبا وما ذکر من الاتفاق انما هو
من العوام ولزوم کون النار ارطب قد مر فیه کلام ومن غیر العلة
اعلم ان ههنا جسما رطبا الجوهر وجسما مبتلا وجسما منتقعا فالاول ما له کیفیة
مسماة بالرطوبة بمعنی سهولة التشکل او سهولة الالتصاق علی الرایین
والثانی اعنی المبتل ما جری علی ظاهره ذلک الجسم الرطب الجوهر کالحجر الذی
جری علی ظاهره الماء فهذا الجسم الرطب الجوهر الجاری علی ظاهره غیر یسمی
بدو رطوبة ایضا والثالث اعنی المنتقع ما نفذ رطب الجوهر فی اعماقه وافاده
سا فالرطوبة بمعنی البلة المذکورة لیست من مقولة الکیف والجفاف ما یقابله
ما یقابل العدم والملکة والمقصود ههنا بالذکر ههنا رطوبة الکیفیة لا رطوبة البلة
وانما ذکرت معنا لمناسبتها الکیفیة فی اطلاق لفظ الرطوبة علیها فلا یصح
عدها فی الکیفیات الملموسة وانما یکون قبولها الغیر بسبب الرطوبة وبالحکم
بسبب الیبوسة فعلی هذا یکون اللین کیفیة مرکبة منها او متولدة من اجتماعها
هذا وقد اعترض علی قوله فیکونان من الکیفیات الاستعدادیة بان کلا من
الرطوبة واللین هی محله لا یستال وکلا من الرطوبة والصلابة هی محلها للاشتغال
فلو کانت الرطوبة والیبوسة من الکیفیات المحسوسة واللین والصلابة
من الکیفیات الاستعدادیة قال الامام قد ظن ان احدا انهما من الکیفیات
الملموسة ولیسا کذلک الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن
اختلاف الاجزاء فی ظاهر الجسم بان یکون بعضها ناتیا وبعضها غائرا والملاسة

عبارة عن استوائها وهما من باب الوضع والثانی اللین والصلابة و
لیسا من الملموسات ایضا لان اللین هو الذی ینغمز وذلک انما یتم باشیاء
ثلثة الاول الحرکة الحاصلة فی سطحه الثانی شکل التقعیر المقارن لحصول
تلک الحرکة الثالث کونه مستعدا لقبول ذینک الامرین والاولان لیسا من
اللین لانهما محسوسان بالبصر واللین لیس کذلک واما الثالث فهو من
باب القوة واللاقوة والصلابة فیه امور اربعة اعدام الانغماز وهو عدمی
الثانی الشکل الثانی وهو من الکیفیات المختصة بالکمیات الثالث
المقاومة المحسوسة ولیست بصلابة لان الهواء الذی فی الزق المنفوخ فیه
مقاومة لا صلابة فیه وکذا فی الریاح القویة مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلک من باب القوة واللاقوة الی حیث ینطبق
مرکزه علی مرکز العالم ان ینطبق علی مرکز العالم مرکز ثقله وهو نقطة لو
حمل الجسم علیها لوقف ولم یمل الی جانب وبعبارة اخری هی نقطة یتعادل
ما علی جوانبها فی الوزن الی حیث ینطبق سطحه علی سطح فلک القمر ای ینطبق
سطحه علی مقعره ان کان انتهاء الفلکیات فیما عندنا بفلک القمر کما هو المشهور
عند اصحاب الارصاد والمقصود انطباق سطحه علی مقعر ما یلینا من الافلاک
ولذلک عقبه بقوله وبطرف فوق العناصر فان طرفه علیها یستلزم الانطباق
علی مقعر الفلک الاقرب الینا ای فلک کان انما تحرک فی اکثر
المسافة الممتدة من المرکز والمحیط حرکة نحو المرکز قیل هذا انما یتم اذا کان
مسافة مکان النار والهواء اعظم من مسافة مکان الماء والارض وتوضیحه
ان یقال ان الماء مثلا مضاف فان فرض جزء منه مماسا لمقعر فلک القمر ثم
خلی وطبعه تحرک الی ان یصل بمحدب کرة الماء فیکون قد قطع مسافة مکانی
النار والهواء وان فرض محدب کرة الماء مماسا لمقعر الفلک ثم خلیت و
طباعها تحرکت الی ان یماس محدبها مقعر الهواء فقد تحرکت ایضا تلک المسافة
فان کانت تلک المسافة اکثر من مسافة مکانی الماء والارض صح ما ذکره
الا انه لکنه لم یقم برهان علی تلک المسافة اکثر من هذه والاشتباه انما

من كون الماء ثقيلا لعنصر واحد طافيا عليه ومشمولا للعنصر الراسب فيهما
والجواب انا اذا فرضنا كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها ح
يتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة
امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها
فانها ح يتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة
مكاني الارض والماء وظ ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة
الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث مركز العالم على محدبها
كان حالها على عكس كرة الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس
اليه وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء
فقط لانها لو اعتبر كان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة
من الخفة والميل في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر
ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا ولك ان تقول ان الماء ثقيل
بالقياس الى عنصر وخفيف بالقياس الى عنصر واحد والهواء خفيف
بالقياس الى عنصر وثقيل بالقياس الى عنصر واحد فاستحق الماء ان يسمى
ثقيلا مضافا والهواء ان يسمى خفيفا مضافا   ولا يكون هاتان الحركتان
متضادتين كما سياتي من ان تضاد الحركة بتضاد المبدا والمنتهى وقد
اتحد منتهى الحركتين هنا فلا تضاد بينهما   اذ اقيس الى الارض بعينها
كانت الارض سابقة الى المركز اورد عليه ان الارض والهواء اذا فرضنا
عند محدب النار وخليا وطبعهما نحو المركز كانت الارض سابقة
قطعا فيلزم ان يكون ثقيلا مضافا وليس كذلك   ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط قيل انما يتم هذا
اذا كان مسافة مكاني الارض والماء اعظم من مسافة مكاني النار و
الهواء فيلزم هذا مع ما تقدم في الثقل الاضافي ان يكون كل واحد
من هاتين المسافتين اعظم من الاخرى وانه تناقض وقد تبين لك ما
تبين هنا كاندفاعه ولو قيل ان الثقيل المضاف ما يكون حركته بطبعه

الى المركز اكثر من حركته عن المركز والخفيف المضاف ما يكون حركته
بطبعه الى المحيط اكثر من حركته عن المحيط لكان ظاهرا بلا اشتباه فان
قطرة من الماء اذا كانت عند المحيط نزلت بطبعها الى محدب الماء وقد
تحركت في مسافة مكاني النار والهواء فاذا فرضت تلك القطرة عند المركز
صعدت بطبعها الى مقعر الماء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والمسافة
الاولى اكثر من الثانية وحال قطرة من الهواء على عكس ذلك ولا يكون منتهى
الحركتين ح هنا شيئا واحدا كما ذكره الشارح الا ان يعتبر مكان الماء شيئا
واحدا   بحيث اذا اقيس الى النار كانت سابقة الى المحيط اورد عليه انه
اذا كانت والماء عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كان النار سابقة فيلزم
ان يكون الماء خفيفا مضافا   اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله لما كان
الثقل والخفة من اقسام الميل اراد ان يشير الى الميل كما سياتي عقيبهما مباحث
الميل مطلقا   وهو طبعي وقسري ونفساني الميل ينقسم الى ذاتي و
عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به بل بما
يجاوره فهو عرضي على قياس ما عرف في الحركة والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي
او قسري ونفساني لان حدوثه في محله ان كان من تاثير امر خارج
عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي و
ان كان حدوثه عن تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان هذا المؤثر اعني
غير المباين فاعلا على نهج واحد بلا شعور فالميل طبيعي كما في الحجر وان لم
يكن كذلك بل كان فاعلا مع الشعور كما في الانسان او بدونه كما
في النبات او كان فاعلا على نهج واحد كما في الفلك فالميل نفساني
واراد بقوله والميل هو العلة القريبة للحركة ان الحركة لا يوجد بدون
الميل وانه سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان
لم يكن هناك مانع والحركة يمتنع خلوها عن حد ما شروع في اثبات ان
الميل مما لا بد منه في الحركة وتلخيصه ان الحركة لما امكن ان تتفاوت في
الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبع والتاثير الى الفلك الى   تب

على السوية فيمتنع ان يصدر عنه وذلك المحرك شي من تلك المراتب ان
يتوسط امر ذي مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ايضا ليتعين بكل
واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل
وبالمضاهاة يتبين ان قوله والسرعة والبطو واحد بالذات وهو كيفية
قابلة للشدة والضعف الى قوله وهو بعينه بطو بالقياس الى غيره مستدرك
في البيان وانما قيدنا المتحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز
ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة
من الحركة اياها واعترض على هذا بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف
على مراتب متفاوتة وكنسبة الطبيعية او القاسر وستستند اسناد شدته وضعفه
الى امور مختلفة اما غير خارجة ككثرة الطبيعية مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق
المخروق وغلظه فلنا ملحو اسناد اصل الحركة الى الطبيعة واسناد شدتها وضعفها
الى تلك الامور المختلفة فلا حاجة الى الميل واجيب عن الاعتراض بان ليس
المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان
له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهوا يحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة
انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة
والحركة واعلم ان وجود الميل لامسه ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية
واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه مقتضية
للحركة فان احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضية للحركة
وذلك لان كلا من هذه الثلثة من حيث هو ثلثة اما اراده الاستدلال
على وجود الميل ورد عليه ان اللازم منه ان ذات شي من الامور الثلثة
اعني الطبيعة والنفس والقاسر لا يكفي وحده علة للحركة بل لابد هناك من امر
اخر يتحقق باعتباره في علة الحركة تجدد وتصرم واما ان ذلك الامر هو الميل
فلا فحصر في الحركة اشد فيه وان اراد بيان الحكمة بوجه اخر وهو ان المحرك
ثابت والحركة ليست ثابتة او ان المحرك منشا الاحوال والحركة
ليست كذلك فلابد من متوسط فلا مناقشة معه والميلان المختلفان

مستعدان يجوزان يجتمع في جسم واحد ميلان ذاتي وعرضي الى جهة واحدة
كما في ساكن السفينة اذا تحرك الى جهة حركتها والى جهتين ايضا كما اذا تحرك
الى خلاف جهة حركتها ولا يجوز اجتماع ميلين زايدين في جسم واحد الى جهة
واحدة اذ لا يتصور استدافعان معا الى تلك الجهة كما لا يتصور له حركتان ذاتيتان
معا اليها نعم ربما اجتمع هناك شيان فتوجد مدافعة اقوى وحركة اسرع الى
تلك الجهة ولا يجوز ايضا اجتماع ميلين ذاتيين الى جهتين وهما المراد ان
بالميلين المختلفين اذ لو اجتمعا لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متوجها
الى جهتين اي مقتضيا بالذات للحركة اليهما وانه باطل بالضرورة لكونها متوجها
اليهما معا وذلك ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد
بمنزلة تضاد التضاد المشهوران واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما
تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين
احدهما الميل الهابط وهو الثقل والثاني الميل الصاعد وهو الخفة واما
الميل القسري والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية
والارادية اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لابد فيه من
مبدا ميل ما بالطبع فيه اشارة الى تقدير مضاف في عبارته حيث قال
ولولا ثبوته اي ثبوت مبداه والى ان ميلا ما بالطبع سوا كان طبيعيا
او نفسانيا كاف في قبول الحركة القسرية وقد تقدم ان يبين حدود الحركة
القسرية والطبيعة محتاج الى معاون داخلي ايضا فلذلك يستدل بها
وحدها على وجود ميل طباعي وهو مسلسا هذه تقرير الاستدلال ان الجسم
الخالي عن المعاوق الداخل اعني مبدا الميل الطباعي اذا تحرك بالقسر في
مسافة مخصوصة فاما ان يقطعها في ان وهو محال او في زمان الى اخر ما ذكر في
بيان امتناع الخلاء وقد ذكرنا ما فيه من البطلان والجواب عنه في بحث قد
استوفينا هناك الكلام سوالا وجوابا فليرجع اليه وقد بقي شي نذكره ههنا
وهو ان يحصل ما ذكر في اثبات الواقع بعد تحرير ان الحركة الطبيعية والقسرية
لا يتعين لها حد من السرعة والبطوء الا بالمعاوق فاذا خلت عنه كلية

خالية عن حدود السرعة والبطوء وانه قبيح وهذا انما يتم لاثبات المعاوق الخارجي
بالحركة الطبيعية اذ لا يتصور هناك معاوق داخلي كما مر فلو لم يكن معاوق
خارجي ايضا لم يكن على حد من حدود السرعة والبطوء دون الحركة القسرية
لجواز ان يكون لها معاوق داخلي فقط يتعين لها حد معين فلا يلزم خلوها عن
تلك الحدود واما اثبات المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل الطبيعي فلا يمكن
بالحركة الطبيعية وهو ظ ولا بالقسرية ايضا لجواز ان يكون هناك معاوق
خارجي فقط فيتعين حدود الحركة القسرية بذلك المعاوق الخارجي لا يقال ان
الحجة المذكورة في اثبات مبدأ الميل الطبيعي قائمة مع فرض التساوي في المعاوق
الخارجي اعني قوام ما في المسافة كما لا يخفى لانا نقول اذا اعترض عليها بان حركة
عديم الميل في تلك المسافة تقتضي قدرا من الزمان وحركة قوي الميل تقتضي
زمانا ازيد منه لكن ذلك القدر من الزمان انما هو بازاء الحركة في تلك المسافة
والزائد عليه بازاء المعاوق الداخلي ففي حركة ضعيف الميل يكون ذلك
القدر من الزمان محفوظا مع شيء اخر من ذلك الزائد باجل المعاوق الداخلي
على ما يقتضيه النسبة بين المعاوق الضعيف والقوي لم يمكن ان يجاب عنه بما
تقدم من ان ماهية الحركة لا تقتضي شيئا من الزمان والا لم يوجد اقل منه و
لا يتعين لها حد من حدود السرعة والبطوء لا بنفسها والا لم يوجد مع حد اخر
ولا بالفاعل اعني الطبيعة او القاسر اذ لا تفاوت فيه ولا بالقابل بل
بالمعاوق وانما لم يكن لان المقتضي ههنا لذلك المقدار من الزمان و
ذلك الحد من السرعة هو الحركة الصادرة من ذلك القاسر في جسم لا معاوق
فيه طبيعيا الواقعة في تلك المسافة المشتملة على مقدار من المعاوقة فلقائل
ان يقول هذه الحركة المقيدة بهذه القيود لا يتصور وقوعها في اقل من ذلك
الزمان ويتعين لها حد من تلك الحدود وقس على نحو ما ذكرنا الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع الخلاء مع فرض التساوي في المعاوق الداخلي
فظهر ان الحركة الطبيعية يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه وان
الحركة القسرية يستدل بها على احد المعاوقين لا بعينه ما ذكرنا من اثبات

الميل على راي الحكماء يريد ان ما ذكره من مباحث الميل على رايهم واما
مباحثه على راي المتكلم فما نذكره الان ويكون له بحسب كل جهة اعتماد
وذلك لان له بحسب كل جهة حركة متفرعة على اعتماد في تلك الجهة والاعتمادات
المتماثلة اي المتحدة في الجهة يمتنع اجتماعها في محل واحد لامتناع اجتماع
المثلين واما المختلفة اعني التي يتعدد جهاتها فلا يجوز ايضا اجتماعها
ان فسر الاعتماد بنفس المدافعة اذ يمتنع بالضرورة ان يجتمع في جسم مدافعة الى
جهة وتنح عنها وان فسر بمبدأ المدافعة جاز الاجتماع كما في الحجر المرمي الى
فوق ولذلك كان الحجر الاكبر ابطأ من الاصغر اذ رميا الى فوق بقوة
واحدة لان مبدأ المدافعة في الاكبر اقوى واستنع حلول عرض في
محلين فكان الاعتماد كذلك فامتنع انتقاله الى محل لا غيره فان قيل هذا
الاستدلال لا يتم على راي ابي هاشم فلا يكون افتقار الاعتماد الى محل
واحد لا غير متفقا عليه بين المعين له كما دل عليه قوله واتفقت المعتزلة
اجيب بان ما روي عن ابي هاشم على تقدير صحته بلا تاويل انما هو التأليف
فقط واذا لم يجوز القيام بمحلين في غير التأليف ثم الاستدلال على رايه
ايضا على ان اتفاقهم فلا يريد به اتفاق جمهورهم واما حديث توليد الاعتماد
للاكوان كالحركة وتوليده للاعتماد الاخر في محله وسائر ما ذكر فمبني
على قولهم بالتوليد ومع ذلك لهم في توليد الاعتمادات اختلافات
لا فائدة في نقلها ولا اعتماد على شيء منها فلنعرض عنها ومن الكيفيات
المحسوسة المبصرات قالوا الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء
واللون والوضع والحجم والبعد والشكل والتفرق والاتصال والعدد
والحركة والسكون والملاسة والخشونة والكثافة والظل والظلمة و
الحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكر
فالترتب داخل تحت الوضع والتقوش كالكتابة داخلة تحت الترتب
والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل
والحركة والبشر والطلاقة والعبوسة والتقطيب داخلة تحت الشكل

والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك

واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء
هذا اعني المبصرات بالذات عند الجمهور هو الذي عد في الكيفيات المحسوسة
دون غيره وقد حققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان
في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر اولا هو ان
لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك
هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا
يكون مبصرا اولا وكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض
والسواد كما ذكره واما طرفا الضوء فهو الضعيف الاضعف والضوء الاقوى

انما تخيل باختلاط الهواء يعني ان الثلج مركب من اجزاء شفافة جمدية
متصغرة جدا وليس بينهما فاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل يداخل
تلك الاجزاء واشعة فايضة من الاجرام العلوية ويتعاكس تلك الاشعة من
سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس
يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا
راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء
وشبيهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس في الثلج موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض في الثلج متخيلا لا محسوسا وكذا الحال في الزجاج
المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل
بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج فاعل ومزاج مصحح لوجود اللون
ولا يتوهم ذلك في الزجاج لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال عند عدم غور الضوء في عمق
الجسم فانه اذا لم يبعد الضوء في اعماق الجسم بين سطوح اجزائه مظلمة يتوهم
ان هناك سوادا ولا يرى ان النفط اذا ابتلت مالت الى السواد وما
ذلك الا لان الماء يخرج الهواء وليس شفيفه كشفيف الهواء حتى يبعد فيه

الضوء واذا لم يبعد كان هناك نوع ظلمة والحق ان السواد والبياض
كيفيتان حقيقيتان قال الامام ان وجود هذه الالوان معلوم بالضرورة
والضروريات لا تناظر عليها بل يناظر بها فانه يرى بعد الغسل ان يرى
بياض البيض بعد طبخه بالنار بياض شديد ولا يرى له ذلك البياض الشديد
قبل طبخه مع ان الهوائية قبل الطبخ فيه اكثر فلا يكون مخالطة الهواء سببا
لتخيل البياض بل يجوز ان يكون سببا لتحققه واشتراط وجود اللون بحصول
المزاج ممنوع وان سلمنا فلا نسلم عدم حصول المزاج في ما ذكر من الامثلة لجواز
ان يحدث مادي امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي

بينهما على موضوع واحد اي يتواردان عليه مع امتناع الاجتماع
ويتحقق غاية الخلاف بينهما وهما متضادان تضادا حقيقيا ولكن يعتبر
التعاقب بامتناع الاجتماع مع جواز التوارد وحيث لا يخرج المحل عنهما كما
خرج عن حركة الصاعدة والهابطة فيكون فيه اشارة الى اعتبار قيد اخر
في التضاد الحقيقي كما عرفته في مباحث التقابل ان السواد والبياض
يجوز اجتماعهما اجتماعا حقيقيا بان يحلا في محل واحد لا اجتماعهما بطريق الاختلاط
يعني ان يختلط اجزاء صغار سود باجزاء صغار بيض اختلاطا شديدا بحيث
لا يتميز تلك الاجزاء الصغيرة حدا بعضها عن بعض في الحس فيرى لذلك مثال
لون متوسط بين السواد والبياض فهو الغبرة لان هذا الاجتماع لا ينافي
التضاد وايضا ما ذكره من الدليل لا ينتهض على بطلانه واراد ان كل
منهما او احدهما على صرافته ان يكون على تقدير الاجتماع حال كل منهما او
احدهما عند الحس كحاله عنده في زمان الانفراد فيصح ما ذكره من انه يلزم على
الاول ان يرى الجسم في غاية السواد وفي غاية البياض وفي الثاني ان
يرى احدهما في غايته ولا يرد عليه ان ذلك اللزوم ممنوع لان كلا منهما او
احدهما انما يرى في الغاية اذا كان منفردا واما اذا كان مجتمعا مع غيره فلا
بل يرى صورة مركبة منهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف
وذلك لان ما كان حال احدهما عند الحس في الاجتماع كحاله عنده

الانفراد

وجب ان لا يكون بسبب الاجتماع بينهما ارتباط بغير لكلها فوجب ان
يكون الآخر ايضا باقيا على حرافته واذ ليس كذلك لم يكن مجتمعا من الاول
وهو خلاف المقدر   واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شي منهما
موجودا يرد عليه انه لا يلزم من عدم بقاء شي منهما على حرافته التي كانت ثابتة
له عند الحس حال الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا
ويتركب منهما كون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون
المركب دون كل واحد منهما او احدهما   فان الظلمة غير مانعة من الابصار
وذلك لان الظلمة امر عدمي لانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا
والعدم لا يكون مانعا وحاجبا واذا لم يكن عدم روية اللون بسبب العائق
وجب ان يكون عدم رويته لعدمه في نفسه واجيب عنه بان الضوء شرط
روية اللون فانتفاء رويته في الظلمة لانتفاء شرطها لا لكون الظلمة عائقة عنها
ولا العدم المرئي في نفسه فان قيل ليس الضوء شرطا للروية والا لما راى من في
الغار الخارج جالسا او قد خارجه نارا لان الهواء المتوسط بينهما مظلم اجيب
بان الشرط وهو الضوء الواقع على المرئي دون المتوسط هذا هو في تقرير الكلام
في هذا المقام واما استدلال الشارح على ان المشهور ان الظلمة غير مانعة من
الابصار بقوله ولذلك يرى في الغار الخ فيتجه عليه انه يجوز ان يكون العائق
هو الظلمة الواقعة على المرئي دون الظلمة الواقعة على المتوسط بين الرائي والمرئي
ويمكن ان يجاب بهذا اولا ثم يقال ولئن سلمنا ان الظلمة ليست
عائقة مطلقة فلا نم ان عدم روية اللون لعدمه بل لانتفاء شرطها كما ذكر.
والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه
البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية كما سياتي يوجد
كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف
ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب
الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت

الالوان

الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال
ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها
ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون اللون طبيعة غير
مشروط بشي من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة في الظلمة فيوجد اللون في
ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا هذا اثر ما ذكره ابو علي بن الهيثم وللقائل
ان يقول ليس في المثال المذكور الا التفاوت في انجلاء اللون الواحد
بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره
عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا
واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم تبدل الانكشافات بتبدل
المنكشفات وقد يقال ايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون
مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل
اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح واين من المجموع الواصل
اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا
تؤمل في ذلك ما لم يساعده ميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون
فيهما واحد والمختلف هو الضوء هذا واما قول الشارح ولا وجود للقدر
المشترك بين اللونين المختلفين باختلاف الحالين فلا يكون الضوء شرطا
لمطلق اللون بل لخصوصيات منضمة اليه وتقريره الجواب ان القدر المشترك
اما ان يكون جنسا او عرضا عاما ولا بقاء للجنس مع انتفاء الفصل ولا للعارض
مع انتفاء المعروض فان قلت تبدل خصوصيات اللون وانتفاؤها بانتفاء
مراتب الضوء كاف في المقصود لان اللون لا يوجد الا مع خصوصية واذا انتفى
الضوء مطلقا انتفى جميع الخصوصيات فينتفي اللون بالكلية والا لوجد
هناك خصوصية فلا حاجة الى تقرير الدخل والتعرض لجوابه قلت ما ذكره
هو ذلك المعنى لكن بعبارة اخرى   والضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود
اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه

للحس والاخر ظ بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس
امرا موجودا زايدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور
ليس على سطح الجسم الا اللون بياض او سواد قد ظهر للحس قالوا الظهور
المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل بحسب
مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا وشعاعا
وليس الامر كذلك والسبب في ذلك وضعف الحس واستدل عليه
بان ظهور الاشياء اللامعة بالليل اقل من ظهور السراج يكسر فالحس لما
ضعف في الظلمة وكان لتلك الاشياء ظهور ليس لغيرها ظن ذلك الظهور
كيفية زايدة ثم اذا استوى بنور السراج ونظر الى تلك الاشياء لم ير لها لمعانا
وكذلك مذهب لمعان السراج في ضوء القمر قال الامام لا يبعد ان يكون
لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان
الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض والسواد قد يشتركان في
الضوء ويتخالفان في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض
عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة
الحس واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه
وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون وكل من الضوء و
اللون قابل للشدة والضعف لاشتداد الالوان وضعفها وجوه ثلثة
الاول متفق عليه وهو ان تختلط مثلا اجزاء سود قليلة باجزاء بيض كثيرة
بحيث لا يتميز في الحس فيرى هذا الابيض اقل بياضا من الابيض الذي
ليس كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كان مراتب البياض
في القوة والضعف ايضا كثيرة الثاني ان يجتمع في محل واحد بياضات
كثيرة وقد انكره الحكماء لاستحالة اجتماع المثلين الثالث ان يكون البياض
الضعيف نوعا مخالفا للبياض القوي ولم يتم دليل على فساد هذا الوجه
ولا على صحته واما على قوله لكن نعلم قطعا ان التفاوت في السواد فيرد عليه
ان السوادية خارجة عن ماهيتها لما ستذكره من ان المقول بالتشكيك

من عوارض ما يقال عليه فيكون الاختلاف بين السواد الضعيف والشديد
اختلافا بالعوارض لا بالماهية والاستدلال على اختلاف ماهيتها بان
السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف نرى مثله في محل
اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية لا يتم ايضا لجواز ان يكون كل منهما
صنفا موافقا للاخر في الماهية فان جميع الجزئيات متساوية في ان حقيقتها
ذهنا وخارجا قيل هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارج لان جميع الجزئيات
متساوية في ان حقيقتها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء
منها بارتفاعه ولا ينعدم على الجزئيات فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة
الى شيء من الجزئيات اقدم واولى او اشد فان منع استلزام تساوي
الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا والمقول
بالتشكيك اذا كانت من لوازم حقيقة الجزئيات يعني ان الشدة لازمة
لماهية الشديد والضعف لازم لماهية الضعيف وهما متنافيان فلا بد
ان يكون ملزوماهما متخالفين في الحقيقة اذ لو تساوى في الماهية لا جمع واحد
في ضمن افراد متعددة شخصية او صنفية ملزومة لهما وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الضوء اذا كان جسما محسوسا كان ساترا لما تحته فان الستر من شان
الاجسام الملونة دون الشفافة او لا يرى ان صفحة من البلور او الزجاج
الشفاف يزيد ما خلفها ظهورا وكذلك يستعان بها على مرآة الخطوط
الدقيقة ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة
لشدة الاحساس لما تحته ضرورة استعمال الحس به او لا يرى انه اذا
غلظت صفحة البلور او الزجاج او جبت لما تحتها سترا يلزم التداخل
او ازدياد حجم الجسم القابل له فاما ان يدخل فيه بتمامه فيلزم التداخل او
لا يدخل فيه بل المتصق سطحه فيكون ذلك الجسم القابل ماخوذا مع ضوئه
ازيد حجما منه وذكر بعضهم انه يجوز ان يكون الضوء الظاهر في سمك
الاجسام المشفة عرضا وما يظهر على سطح الاجسام الكثيفة جوهرا فلاته

اذ به الجسم ازديادا يظهر يحس لغاية لطفه وقلة سمكه فيحدث في مقابلها
الضوء او يبقى ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب زوال المقابلة الاولى
قبل هذه الضوء مشاهد استمراره فلو جوز انه يفني ويوجد له بدله امثالها لجاز
مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل
وايضا الضوء اول وثان هذا تقسيم للضوء العرضي اعني الضوء
الحاصل في شي من مضي اخر والجسم الذي من شانه الضوء اذا انتفى
عنه الضوء يدرك منه حالة مثل هذه الحالة المدركة منه موجودة في الخارج منبسط
على سطح الجسم مضادة للضوء وقيل ليس هناك الا عدم الضوء لكن البصر
عند عدم الابصار تتخيل بسببه سوادا كما تتخيل ذلك اذا اطبق العينان
واذا نظر الى الماء ايضا في العميق الذي لا يدرك قعره وللقائل الاول
ان يمنع ان الجسم القابل للضوء اذا انتفى عنه الضوء لا يحتاج في كونه مظلما
اي متصفا بتلك الحالة المدركة الى ان يحدث فيه كيفية اخرى وما به
الاشتراك غير ما به التخالف هذا الدليل بعد تسليم مقدماته انما يدل
على المغايرة بين الجسمية المشتركة والاصوات ولا تنافي ذلك كون الاصوات
من جزئيات الجسم الا يرى ان بدن الانسان مغاير للجسم وجزئي من جزئياته
وقد سببه الصوت بسببه البعيد عند جماعة فقالوا هو اصطكاك الاجسام
الصلبة وربما قالوا هو القرع او القلع وبسببه القريب عند اخرين فقالوا هو
التموج والدليل العام لابطال هذه الاقوال ان هذه الامور اعني الجسم
والاصطكاك والقلع والتموج مبصرة هي اولا واما ثانيا والصوت
ليس بمبصر اصلا فهو مغاير لها وايضا القرع والاصطكاك مماسة والقلع
تفرق والتموج حركة والصوت ليس مماسة ولا تفرقا ولا حركة بل هو
عبارة عن امر يحدث تصادم بعد صادم وسكون بعد سكون وذلك كما
شاهد في الماء الراكد اذا القى في وسطه حجر وانما جعل الصوت معلولا
لتموج الهواء لانه يستمر باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات
الصناعية وينقطع بانقطاعه لكن الدوران وجودا وعدما لا يفيد الا

صوت

ظن العلية والمسألة علمية على ان تحقق الدوران ممنوع فان الهواء يتموج
بحركة اليد ولا صوت هناك واستواء باتيان التموج في جميع الصور غير
معلوم بل انما يحدث في السامعة عن ملامسة المتموج يريد ان الهواء
الذي في خارج الصماخ اذا تموج بالقرع او القلع لم يحدث فيه اصلا بل تموجه
هذا يؤدي الى تموج هواء اخر متصل به وهكذا الى ان يتموج الهواء الذي في
داخل الصماخ فيحدث فيه الصوت ويقرع تموجه الجلد والعصبة المفروشة
على مقعرة التي اودع فيها القوة السامعة فيدرك حينئذ صوته ولو كان ادراكنا
اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا الجهة لكنا ندرك الجهة اي نعلم ان الصوت من
اي جهة وصل الينا فلا بد ان يكون الصوت موجودا في خارج الصماخ و
مسموعا حال كونه فيه وان كان قريبا من الصماخ ليكون مدركا حال كونه في جهة
مخصوصة فيعلم من تلك الجهة لا يقال جاز ان يكون ادراك الجهة بسبب كون
المتموج متوجها من تلك الجهة لانا نقول ادراك الجهة انما لوجود الصوت في تلك
الجهة وكونه مسموعا فيها كما ذكره واما التوجه الهواء المتموج من تلك الجهة والتالي باطل
لان من شد احدى اذنيه وسمع بالاخرى عرف جهة الصوت الواصل من جهة
جانب المشدود مع ان ذلك الهواء المتموج يجب ان ينعطف حتى يصل الى
الاخرى لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف
الكلمة التي يتكلم بها ما فيه حاصلة ان بقاء الصوت يستلزم بقاء حروف الكلمة
مجتمعة وبقاؤها مجتمعة يستلزم سماعها اما دفعة او جميع الهيئات الممكنة بالترتيب
منها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح وقد يقال
حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على الهيئة المخصوصة دون هيئاتها الممكنة
مرجح سماعها في الثاني على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف
ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد ولا حروف
هناك فلا يلزم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ويمكن ان يقال حيث
حال تلك الاجزاء كحال الحروف يجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على من كان قريبا من الصوت يصل الى سمعه صماخه الهواء الحامل

للصوت ثم يجاوزه الى من كان بعيدا منه للسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع
بان مسموع البعيد مثل المسموع القريب لا عينه لشخصه فان كل هوآء من
تلك الاهوية يتولد فيه بموج اخر وصوت مثل الاول بحيث يعرف
هذا الهوآء المتموج الى خلف مدعوفت ان وصول الصوت الى السامع بان
هوآء واحد ابعينه يحمل الصوت ويقطع المسافة الواقعة بين المصوت
والسامع بل بان يتموج الهوآء الذى يلى الهوآء الحامل مثل تموجه ويحدث فيه
مثل ذلك الصوت وهكذا الى ان يصل الى السامع فالحال ايضا فى الصدى
على هذا الوجه فان المقاوم لما رد الهوآء المتموج الى خلف انعكس تموجه ورجع
يستعاد له ما يليه فى تموجه ورجع يستعاد له ما يليه فى تموجه المنعكس كما اعاد هو لما
يليه فى تموجه المنعكس المستقيم فيحدث فى كل متموج تمنا ايضا ما حدث فيما
تموج قبله وهكذا الى ان يصل الى السامع واذا كان المقاوم قريبا من المصوت
اختلط الصوت بالصدى بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر فيسمعان على انه
صوت واحد وكذلك كان صوت المغنى فى البيوت اقوى من صوته فى
الصحرآء الصوت يعرض له كيفية تميز بها عن صوت اخر شاركه فى الحدة اى
الاصوات المشاركة فى الحدة او فى الثقل يعرض لبعضها هيئة تميز بها ذلك
البعض عن باقى الاصوات المشاركة فى احدهما تميزا فى المسموع وذلك بان
يكون تلك الهيئة المميزة مسموعة والحروف يطلق على تلك الهيئة وحدها او
على الصوت الماخوذ معها اذا عرفت هذا فقوله يشاركه فى الحدة والثقل
احتراز عنهما فانهما وان كانا مسموعين لكن ليس شئ منهما مميز الصوت عما يشاركه
فيه وقوله تميزا فى المسموع احتراز عما ذكره واعترض بان الطول والقصر لما كان
من الكميات المحضة او الكيفيات الماخوذة مع اضافة على ما قيل لم يندرجا
تحت الكيفية فكيف يحترز عنها وقد يجاب عنها بان المراد ههنا من الكيفية
هو الهيئة فانها الواقعة فى تعريف الملخص منقولا عن الرئيس ثم ان الصوت
ليس له كيفية كمية فى نفسه اى محالا لكم بالذات بل واقع فى الزمان ومنطبق
عليه فبهذا الاعتبار يوصف بالطول والقصر وهذه الحالة اعنى طوله وقصره

يدرك بالوهم بعد ادراك الصوت الجزئى بالسمع لكن لما كان ادراك الوهم
تابعا لادراك الحس الظاهر فقد يتوهم انها مدركة به وكذا ملايمة الصوت وعدمها
مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات قال الامام
واما سبب اختلاف الاصوات بالجهارة والخفاء فهذه الوجوه الثلثة فى اشتداد
اللون وضعفه اقول فلا حاجة الى الاحتراز عنهما اما على الوجه الاول فظاهر
اذ ليس هناك هيئة مسموعة عارضة مسموعة للصوت بل اختلاط اصوات متخالفة
الهيئة واجتماع امثال واما على الثالث فلان المسموع هو الصوت المخالف
لغيره قائمة به والحرف انما الصوت انما سمى مصوتا لاقتضائه امتداد
الصوت وسمى ما يقابله اعنى هذه الحروف غير متولده مما ذكر وما عداها مطلقا
صامتا لعدم اقتضائه امتداد الصوت ولم يختلف فى امتناع عيرو الابتدا
بالمصوت بل بالصامت الساكن وجوز الابتدآء به جماعة ومنعه اخرون
وليس يعنى بكون الحرف متحركا او ساكنا حلول الحركة او السكون فيه لانهما
من صفات الاجسام بل نعنى بكونه متحركا انه بحيث ان يوجد عقيبه مصوت
مخصوص من الثلثه وبكونه ساكنا انه لا يمكن ان يوجد عقيبه شئ منها و
ذلك ان الحركات العارضة للصوامت ابعاض المصوتات لان المصوتات
قابلة للزيادة والنقصان فيكون لها طرفان ولا طرف لها فى النقصان الا
هذه الحركات بالاستوآء وايضا لو لم يكن الحركات ابعاض المصوتات لما
حصلت المصوتات من تمديد الحركات الا ترى ان حركة اذا خالفت مصوتا
فاذا ذكرت تلك الحركة لم يمكنك ان تذكر ذلك الصوت الا باستيناف
صامت اخر تتبعه ذلك المصوت والحرف المتحركة متقدمة على حركتها و
ذلك لان الحركات هى الصوامت والصامت البسيط حقيقة وجب
اى الوجود والحركة زمانية وما وجد فى الآن الذى هو اول زمان وجود شئ
يكون سابقا على ذلك الشئ وايضا لو كانت الحركة سابقة لكان المتكلم بالحركة
مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق والتالى باطل
بشهادة الحس هكذا ذكروا فعليك بالتامل ثم المجوزون الابتدا بالساكن

قالوا قد تبين ان المصوت نفسه وبعضه موقوف على الصامت فلو
لم يكن الابتدا بالصامت الساكن لكان موقوفا على المصوت وانه دور
والجواب انه لا يلزم من امتناع الابتدا الا استلزامه للمصوت ولا يلزم
منه توقفه عليه   ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول هذه الالفاظ ايضا فهو
عين الجهالة اعلم ان الاشاعرة اثبتوا كلاما نفسيا قائما بنفس المتكلم
مغايرا للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا
ذلك وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشيآء الاول اخباره
الصادر عنه الثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر الثالث
ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك امران احدهما لفظ صادر عنه
والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست
الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك
ساير اقسام الكلام فهم لا ينكرون مدلول الالفاظ سوآء كان امرا خارجيا او امرا
بنفس المتكلم حتى يكون جهالة مستلزمة للحكم بكون الالفاظ المستعملة في الكلام
مهملة لا يدل على معنى اصلا بل يقولون ليس للمتكلم شيء يسمى كلاما حقيقيا سوى
هذه العبارات واما مثبت الاشاعرة فاما لاعتقاده ثبوت كلام معنى سلفا
واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا
الاعتبار سمي كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه عينها
على انه الة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة
يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر مغايرة للعلم وقائمة بنفس المتكلم
وان طلب الفعل او تركه مغاير للارادة والكراهة وكذا الحال في
الاستفهام والتمني   ومن الكيفيات المحسوسات المطعومات
التسعة الى طعوم هذه المطعومات وقد يتدرج في انحصارها في التسعة بان
الحار والبرد والمعتدل انه يحس من كل منهما بطعم لا تركيب فيه وليس
من هذه التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف

النوعي فانواع الطعوم لا يكاد ينحصر في عدد وان لم يقتضه فالقبض والعفوصة
من نوع واحد اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه وايضا انحصار
الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب
المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وبين غايتي اللطافة والكثافة غير
محصورة وايضا الكافور مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار
ولذلك قيل مباحث الطعوم كلها دعاوى لا برهان عليها وزعموا
ان اسخن الطعوم هو الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة قالوا ويدل على تاخر
الملوحة عن المرارة ان الملح المر البورق اكثر سخنا من الملح الماكول
وان ابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة ولذلك يبتدي
الفواكه بالعفوصة ثم اذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض
ثم الى الحموضة لكن الحامض مع كونه اقل بردا هو اكثر تبريدا لشدة
غوصه بلطافته   احس فيه بطعم اي بطعم بسيط قوي مخالف
للطعوم المذكورة ولذلك عد قسما تاسعا واذا لم يجعل بسيطا او
يجعل راجعا الى المذكورة كان بسائط الطعوم ثمانية كما صرح به في
الملخص وشرحه   في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها دوآء
معروف وهو صمغ مر كالصبر وعند الاطباء هو شجرة تخرج عصارته اوراقها
ويطبخ حتى يثخن مثل العسل ويخلط بعكر الزيت فهذه العصارة هي
الدوآء   ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة وقد يعبر
عنها ايضا بالاضافة الى محلها كرايحة المسك ورايحة العنبر وقد يشتق
لها اسماء من الطعوم المقارنة اياها كما يقال رايحة حلوة ورايحة حامضة قوله
وهي الكيفية الاستعدادية المشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان القوة على المصارعة تتعلق
باموره ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة الثانية القوة عليها اعني
القدرة وهما من الكيفيات النفسانية الثالث كون الاعضاء بحيث

الى م

لغير عطفها وبعلها وبعد في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال
فلم يثبت قسم ثالث واذا اردنا ان نعرف القدر المشترك بين
القسمين المذكورين قلنا هو الذي يرجع به العامل في احد جانبي قبوله
ولاقبوله فان قلت لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل
للانفعال واللاانفعال الشدة والترجح خرج عنهما اصل القبول الذي
نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلت معنى كون الشي قابلا
لاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري
اتصف به ذلك الشي ثم انه قد يوجد فيه امور متفاوتة بها حال ذلك
القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعداد
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول
وبعده ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
للانفعال وهما بعضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات
متوسطة بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من
الاخر سلطها توهم من ان التوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون
اطلاقه خطا من جهة اللغة فان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون
حالا اي الصفة النفسانية اول حدوثها وتكون حالا فاذا استحكمت صارت
هي بعينها ملكة فالنسبة بينهما كالنسبة بين الشاب والشيخ فانه اراد بالثابت
ما يمتنع زواله يرد عليه انه لما فسر الثابت بامتناع الزوال وجب ان
لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لكن النظريات قد يغفل
الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بخلاف وان
فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسير
الزوال والجواب ان النظريات اذا حصلت عن اسباب ضرورية البتة
كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا سئل من مباديها التي لا
شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي

والى تصور معه تصديق لما جعل التصديق عبارة عن الحكم واعتقد
كونه فعلا لم يمكنه ان يجعل قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف او
الانفعال بل قسمه الى تصور من تصور مطلق اي غير مقارن للحكم وتصور
مقارن له كما هو الظاهر من عبارة الرئيس في كتابه وعبارة المصنف في تجريد
الميزان ومن جعل الحكم من قبيل الادراك وجب عليه ان يجعله قسما من العلم
وقسيما للتصور مطلقا اي سواء كان مقارنا للحكم او لا فيقول العلم اما حكم او
غيره لان الادراك اما ان يكون ادراكا بوقوع النسبة او لا وقوعها او
يكون ادراكا لما عداه فالاول هو الحكم والثاني هو التصور المطلق اي
الشامل لتصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة وتصور ما عداها
وكذا ان اراد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك
قد يقال اراد به المعنى المنقسم الى التصور والتصديق اي الحكم الذي هو ادراك
عنده لكنه قيد قسمه الثاني اعني التصديق بقيود لانه مع هذه القيود معتبر في
العلوم الحقيقية ومعتد به في متعارف الجمهور ولذلك خص اسم العلم حتى صار معنى
ثانيا له وما اتصف بمقابلات تلك القيود اعني الظن والجهل المركب وتقليد
المصيب قد اشتهرت باسمائها المخصوصة وسيرد عليك في الكتاب
تعريف بعضها وما يتعلق به من الاحوال واطلق قسيمه التصور اذ لا حاجة
هناك على تقييده وقول الشارح وايضا العلم بالمعنى الاول لم ينقسم الى
التصور والتصديق مبني على اعتقاده ان الحكم ليس ادراكا وهو ممنوع كما اشرنا
اليه واما قوله الا ان سمى القسم الثاني بالتصديق فاشارة الى ما اشتهر به عبارة
المتاخرين مع ان التصديق الذي جعل قسما من العلم اريد به التصور الذي
يعرض الحكم ويلحقه فيجري عليه صفات الحكم من الجزم والثبات والمطابقة وعدمها
البداهة وغيرها اجراء الصفات العارض على المعروض ولا يمكن تصحيحه الا
ان يتم حصر امكان صحته فيما ذكره ممنوع فان العلم قد فسر بانه صفة يوجب لمحلها
تميزا لا يحتمل متعلقه النقيض وهو بهذا المعنى لا التصور اذ لا نقيض له وهو التصديق
اليقيني فقط وقد اوضحنا معنى هذا التفسير في بعض حواشينا على كتب اصول الفقه

بالامر يدعليه فارجع اليه ومنهم من قال لنا ان يصحح كلامه بان يجعل ما
عدا التصديق الجازم المطابق الثابت من التصديقات داخلا في
التصور ولا يخفى ضعفه وما ذكره الشارح في تصحيح المتن يرد عليه ما قيل من انه
ان اراد بالمعاني الذهنية ما وجوده في النفس على انه صورة ومثال لغيره لم
يندرج فيها ما يلحق الادراك وان اراد بها ما له في النفس وجود متاصل اي
لا على انه مثال لغيره خرج عنه الادراك وان اراد ما يعمهما لم ينحصر في الادراك
وما يلحقه لان جميع العوارض النفسانية داخلة في المقسم فيحتاج في تصحيحه الى ان
يقال المعاني الذهنية اما ادراك او ما يلحقه او غيرهما وسياق الكلام الى فهم
ذكره من التقسيمات ثم يقال ويراد بالعلم القدر المشترك من الادراك و
التصديق المذكور وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية
لانه بديهي التصور وان اراد تصوره بوجه ما فلا نزاع في بداهته وان اراد
تصوره بكنه حقيقته وهو المتنازع فيه فبداهته ممنوعة عنى عن التعريف
بالحد والرسم وذلك لان الجزئيات القائمة بالنفس كافية في انتزاع الماهية
الكلية عنها وهذا اقوى في معرفتها مما يمكن ان يذكر في تعريفاتها وقد سبق
اشارة الى نظير هذا المعنى وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم
العقل بنسبة احد طرفيه الى الاخر تصورهما يلزم منه خروج التصديقات
الحدسية والتجربية والتواترية بل ما عدا الاوليات عن حد الضروري فان
جعلت نظرية لم ينحصر الموصل الى التصديق النظري في الحجة والا كانت
قسما ثالثا خارجة عن النظري والضروري وكلاهما باطل اتفاقا فالصواب ان
يقال التصديق الذي اطرافه فقط نظرية لان الاحتياج هناك بواسطة
ولابد في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على معدوم
ما في الاعيان باحكام وجودية هذه المسئلة في الحقيقة من مسئلة الوجود الذهني
وقد سلف منا تحريرها والاستدلال عليها وقد يقال ههنا هذا الدليل
على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لابد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى ويجاب عنه بان

الوجدان

نحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وبمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع
كان الاخر ايضا كذلك فان قلت علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات
ليس بالانطباع كما سيصرح به مع جريان الدليل بعينه فيه قلت قد مر
ان هذا الدليل يقتضي ان يكون للمعدومات المحكوم عليها بامور ثبوتية
وجود وانطباع في قوة مدركة واذا انضم اليه عدم الفرق بالوجدان دل على
ان كل موجود له وجود انطباعي مغاير للوجود الخارجي واما ان ذلك الوجود
الانطباعي في قوانا المدركة فلم يدل عليه لكنهم جزموا بان ذلك الموجود
الانطباعي في القوى المدركة لا يكون الا علما وقد علموا بالوجدان انا اذا
علمنا شيئا خارجيا عنا كان له نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة فحكموا
بان علمنا بالاشياء الخارجة عنا انما هو بانطباعها ووجودها في اذهاننا
ويسمى علما حصوليا قالوا واما علمنا بذواتنا والامور القائمة بها فليس فيه
ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم و
يسمى علما حضوريا وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف
الشيء على احد لا على حصوله بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور
مثاله عنده ولما زاد وهم قام البرهان عن القول بحصول صورة الاشياء
في ذاته حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها بانفسها عنده واخرون
بان علمه بها انما هو بحصول صورها في مجرد اخر كما سياتي انشاء الله تعالى ولما
تحققت ما اوضحناه انكشف لك انه لا نقض على الدليل نعم انه يحتاج الى
تتميم وتبديل ولم يكن عالمه بالسواد اي لم يكن عالمه به علما حضوريا
كعلمنا بصفاتنا القائمة به ولا علما حصوليا بان يحصل فيها صورة مثالية من
صفاتنا عند من يزعم ذلك العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في المحل المجرد اراد بالصورة ما يعم حقيقة الشيء كما تقتضيه سياق الكلام
ان يكون صفة موضحة فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون كل مجرد قابلا للعلم
وهو منقوض بالصور العقلية قلت لا نقض لانه اراد بالمجرد مجردا قائما
بذاته بناء على ظهور ان العلم لا يوصف به ما لا يقوم بذاته واذا جعلت الصفة

ت

لمام

متيدة كان المجرد محمولا على معناه مطلقا لابد وان يكون غير مادى
اى العالم لايجوز ان مادة ولا شيا مركبا منها ولا شيا حالا فيها بل
يجب ان يكون مجردا عن شوائب المادة لما تقدم فى مباحث التنفس من
الصور الفعلية يستحيل ارتسامها فى الامور المادية اشارة الى جواب
وحل اخر قد تقدم ان المثال موافق لا له المثال فى تمام المهية ومخالفه فى
الوجود وان ماذكر من الاحكام انما يترتب على الوجود الخارجى دون
الذهنى وبذلك ينحسم مادة الاشكال فان الحل يستحيل ان يوجد فى الذهن
وجودا اصيلا لا وجودا ظليا سوآء كان كليا او جزئيا وعلى هذا يجب ان
يريد الشارح بحصول مهية المعلوم فى العالم حصولها فيه بوجودها الاصيل و
بحصول مثالها فيه بوجودها الظلى فان كان كما كان فسوآء علم او
لم يعلم لكن هذا الاستوآء باطل بالضرورة او نقول لا اتحاد حال العلم موجب
ان لا يكون اتحاد حال العلم ايضا وهو خلاف المقدر مع انه هو المط
وان كان بطل منه ذلك العاقل اذا فرض اتحاده بالمعقول
فهو بعد الاتحاد اما ان يكون هو الذى كان قبل الاتحاد بعينه او لا
فان كان الاول فقد استوى تعقله ولا تعقله كما مر وان كان الثانى
فلابد ان يكون هناك زوال شى فالزائل اما ذاته او حال من احواله
سوآء كان وجوديا او عدميا فالاول انعدام له فى نفسه لا اتحاد بغيره
والثانى تغير له من حال الى حال لا اتحاد ولا يلزم ان يكون متحد
الذات او الاستحالة وذلك لانه لم يتق على ما كان عند ما علم الاول
فاما ان يكون الزائل هو الذات فقط بطل ذاته وتجدد ذات اخرى
او حالا من احوالها فهذا استحال وتغير حال الى حال وقد علمت انه
لا استحالة اتحاد فى شى منهما على انا نقول الاتحاد بالمعقول الثانى والثالث
وهكذا استلزم اتحاد جميع المعقولات لا الى جزئى فقط بل الى اتحاد
النفوس الناطقة لان جزءه الذى اتحد به نفس ناطقة يجب ان يكون مغايرا
لجزئه الذى يتحد به نفس اخرى والا لزم اتحاد النفسين وكون كل واحده

عاقلة لما عاقلة الاخرى وصور الاشيآء المغايرة متغايرة بالصورة
قد تقدم ان صور الاشيآء تشاركها فى تمام المهية وان كانت مخالفة
لها مركبة من الاحكام فلابد ان يكون تلك الصور متغايرة ايضا والعلم
فى الحقيقة عبارة عن الصورة الحاصلة من الشى فى الذات المجردة فيتعدد
بتعدد المعلوم وان جعل عبارة عن حصول تلك الصورة كان التعدد
ايضا لازما لان حصولات المتغايرات هذا فى العلم الحصولى واما فى
العلم الحضورى فتعدد بتعدد المعلوم اظهر مما ذكر لان العلم هناك
هو عين المعلوم او حصوله فيتعدد بتعدده وذهب ابو الحسين الباهلى
الى ان العلم الواحد الضرورى من العلوم الحادثة يجوز ان يتعلق بمعلومات
متعددة اذ لا مانع منه بخلاف الواحد النظرى منها لان تعلق العلم
النظرى بمعلومه متوقف على النظر فلو تعلق علم واحد نظرى بمعلومين
نظريين لزم اجتماع النظرين وانه مح ورد عليه بانه لم لايجوز ان يتعلق
بهما بنظر واحد والمشهور عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى وكثير من المعتزلة
ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل والا لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى
فيجاز ان يكون واحد بعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وانه مح كما لا
يخفى ورد عليه بمنع عدم الاولوية فى نفس الامر وان كانت غير معلومة
لنا وبانه لم لايجوز ذلك فى واحد منا كما جاز فى علمه تع وان لم يكن واقعا فى
حقنا واختار القاضى ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما
مع عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض مثلا لا يجوز اشتراك العلم باحدهما
عن العلم بالاخر كالمتضايفين جاز ان يتعلق بهما علم واحد حادث اذ لا
يلزم منه ذلك المح قال الامام ان اريد العلم المحل بنفس التعلق وجب تعدده
بتعدد المعلوم لان اختلاف احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة
وان فسر بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة
يتعدد بتعلقاتها ورد على الاول بان العلم اذا فسر بالتعلق وكان المعلوم

العلم م

مركبا كانت الاجزاء داخلة فيه فهناك تعلق واحد هو علم بامور متعددة وهو
مردود لان الكلام في التفصيل وهو ان يتعلق العلم لكل واحد على حدة و
على الثاني بانه ان اراد بجواز الذهني اعني تردد الذهن ولا نزاع فيه و
ان اراد الجواز بحسب نفس الامر فممنوع اذ تجويزه يستلزم محالا ولا نعلم
واشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم
بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال كانهم ذهبوا الى ذلك
تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود
الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد
قالوا بان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد تعلقها بتعدد المعلومات وتغير
تغيرها فلا تغير في صفته تعالى لكن لا يكون الاضافة داخلة في مفهومه
ولا في نفس مفهومه قد ذكر العلم اضافة الى المعلوم لان العلم علم بالشيء
وهذه الاضافة مما لا يتوهم ان يكون نفس العلم او جزءه لان نسبة الشيء
اضافته الى غيره يكون هناك اضافة بين العالم والمعلوم فتوهم بعضهم
ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع
صورتين متماثلتين وبازاء ذلك الاشكال الوارد على الكل لا كان فاجاب عن
لزوم الاجتماع بان علم الشيء بنفسه ضروري فلا اجتماع وقد يجاب بان
احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى موجود ظلي وبذلك يمتاز ان
فلا استحالة وايضا الممتنع هو ان يحل متماثلان في محل واحد لا ان يحل احدهما
في الاخر ثم ان ذلك الاشكال العام وارد ايضا على العلم الحضوري كما لا
يخفى والجواب الحاسم لمادته في جميع الصور والمذاهب ان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة قطعا ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما
يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما فهذا القدر كاف لتحقق الاضافة
المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه واما الجواب الذي
ذكره الشارح بقوله وعن الثاني الخ وسماه تحقيقا فالحاصل منه التغاير بين العلم و
بين الشيء الذي هو العالم والمعلوم فيصح اضافة العلم الى كل واحد منهما ولم يعلم

بذلك صحة اضافة الشيء الى نفسه حتى يندفع ذلك الاشكال الوارد على المذاهب
كلها وكذا قوله واعلم ان العلم الذي لزمه الاضافة هو علم غير الله تعالى بذاته
الخ مما لا طائل تحته لان كل علم اما هو ليس كما سلمه فلو لم يكن لعلمه الله تعالى بذاته
اضافة الى شيء كان ذلك الدليل منقوضا به بل نقول كل علم سواء كان حضوريا
او حصوليا يستلزم اضافة العلم الى العالم واضافة الى المعلوم واضافة العالم
الى المعلوم فان ورد اشكال بسبب اتحاد الطرفين يدفع مما اشرنا اليه من
التغاير الاعتباري وانما وقع الشارح في ذلك لما راى ان جوابه الخالي اختاره في
صحة الاضافة لا يجري في علم الله تعالى بذاته فالتجأ الى ما بعد مكابرة واضافة
الصورة الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة اراد بالاضافة النسبة مطلقة
لا النسبة المتكررة التي هي من المقولات والحكم بان الاضافة في الجميع عرض انما
يصح اذا امكن وجود هذه الاضافات في الخارج لان الجوهر والعرض في عرف
المشهور من اقسام الممكن قياسا الى الوجود الخارجي فلا ينطبقان على ممتنع
اللهم الا اذا اكتفى منهما بتقدير الوجود الخارجي فانها تكون موجودة في موضوع
سواء اعتبر وجودها الذهني او قيست الى الوجود الخارجي واما صدق حد العرض
على الصور المعقولة من الجوهر محل نظر بل الظاهر كما مر في صدر المقصد الثاني
صدق حد الجوهر عليها لكن الشارح لاحظ وجودها الذهني وحكم بعرضيتها
ثم اورد الاشكال بان جوهرية الشيء لا ينفك عن ماهيته سواء جعل الجوهر جنسا
لماهيته او لازما لماهيته فاذا كان الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي كان ايضا
جوهرا بحسب وجوده الذهني واجاب بان الصور العقلية لا يشارك
الامور الخارجية وهذا انكار منه للوجود الذهني على ما حققه في المباحث
واما الحصول الخ يريد ان العقل اذا لاحظ الحصول من انه حال
من شيئين معينين وجعله آلة لتعرف حالهما لم يقدر على ان يعتبر له بهذه
الملاحظة وجود فلا يحكم عليه بانه جوهر او عرض واذا لاحظه من حيث هو
مفهوم في نفسه واعتبر عروض الوجود له في العقل حكم بانه عرض بوجود
في موضوع لا على عرضية حصولها الذي هو العلم زعم الشارح ان

العلم هو الحصول سواء كان حصول صورة الشيء او حصول الشيء وبين كون الحصول
عرضا لازما للوجود الذهني كما مر آنفا وفيهما بحث اما في الثاني فمن ان عرضية
الشيء انما هو باعتبار وجوده في الخارج واما في الاول فلان العلم هو الصورة
المرتسمة التي هي مرآة تشاهد بها ذو الصورة لا حصولها ولذلك جعل المحققون
العلم من مقولة الكيف وقال ابو نصر الفارابي في تصانيفه المدرك بالحقيقة هو
نفس الصورة المنتقشة في ذهنك واما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو
معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان هناك الى لا نهاية له هذه عبارته
وفيها اشارة الى ان الصورة لما حصلت في الذهن انكشفت بنفسها وصارت
معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم
اي لم ينته الى حد تقف عنده وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي
فالعلم والمعلوم الاول متحدان ذاتا وان اختلفا اعتبارا ومن عرف العلم
بحصول الصورة اراد الصورة الحاصلة لكنه نبه بتقديم الحصول عليها مع اضافتها
الى الشيء كونها محفوفة بنسبة الى العالم بالحصول فيه ونسبة الى المعلوم بالتعلق
به ولذلك صار مبدأ الاضافة كل منها الى الآخر ومن ههنا ظهر ان الواجب
في هذا بيان عرضية الصورة العقلية لا بيان عرضية الحصول كما توهمه الشارح
فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه اورد عليه ان علم الله
تعالى قديم ووجود الممكنات حادثة اما كلها او بعضها وايضا ما ذكره مخالف
لما ذهب اليه المليون فان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى عين ذاته و
من عداهم الى انه صفة قائمة بذاته زائدة على ذاته وسيرد عليك مباحث
علمه تعالى في الالهيات ان شاء الله تعالى والمثال المطابق لما ليس فعليا ولا
انفعاليا هو علم واحد منا بالامور المستقبلة التي ليس فعلا له فاما
ان لا يحتاج الى وسط المراد بالوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا
فاذا قلت العالم حادث واردت ان تبينه فقلت لانه متغير فالمقرون
بقولك لانه اعني المتغير يسمى وسطا وقوله والثاني قياساتها معها يلزم منه
اذا كانت القضية محتاجة الى وسط يحصل بلا اكتساب كان القضية من هذا

التبيين

التبيين سواء كان الوسط مما يترتب عن الذهن عند تصور الطرفين
او لا لكنه اشترط في هذا التبيين ان لا يترتب الوسط عند احضار حدي
الحكم المطلوب كما سيصرح به والاول اما ان يحصل بسهولة او لا ويرد عليه
ان الوسط في الحدسيات اذا كان حاصلا بالاكتساب كانت الحدسيات
مكتسبة لا ضرورية وايضا السهولة مما يقبل الشدة والضعف والاوساط في
الاكتساب قد يكون فيها سهولة ما وقد يكون بعضها اسهل وان اراد
مطلق السهولة كانت الكسبيات السهلة الاوساط داخلة في الحدسيات
التي هي ضرورية وان اراد غاية السهولة خرج بعض الحدسيات عن
تعريفها اذ رب حدسي اسهل حصولا من حدسي آخر ويرد على قوله و
الاول هو المتواترات ان الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قراين
افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في الاول و
ليس متواترا وكذا قوله وهو المجربات يستلزم ان يكون مثل قولنا
نور القمر مستفاد من نور الشمس داخلا في المجربات لاحتياجه الى تكرار
المشاهدة وقد عده من الحدسيات التي زعم انها لا يحتاج فيها الى
اعانة الحس واعلم ان الاقسام الستة المذكورة للعلم الضروري
اقسام للتصديقات اليقينية دون التصورات وقد يجري بعضها
في الظنيات ايضا كالمجربات والمشاهدات الناقصة اذا افادت و
منهم من عد الحدسيات مطلقا من الظنيات فالاولى في تقسيم الضروريات
الستة ان يقال كان تصور النسبة مع طرفي القضية كافيا في الجزم
بها كانت القضية من البديهيات المسماة بالاوليات وان لم يكن
كافيا فيه فاما ان يحتاج الى واسطة عقلية او حسية وعلى الاول اما ان
يترتب تلك الواسطة العقلية عن الذهن عند تصور النسبة فهي التي
من القضايا التي قياساتها معها واما ان يترتب وح اما ان يحصل تلك
الواسطة بلا احتياج الى فكر فالقضية من الحدسيات واما ان يحصل
بفكر فهي من النظريات وهي خارجة عما نحن بصدده وعلى الثاني اما ان

يكون بالواسطة حس السمع فالقضية من المتواترات او غيره ولا تحتاج الى
تكرار الاحساس فهي من المشاهدات المشتملة على الوجدانيات المسماة
بالقضايا العقلية الاعتبارية وعلى المحسوسات بالحواس الظاهرة
او تحتاج فالقضية من المجربات وليس ما ذكرناه حصرا عقليا وقد يعتبر في
بعض الاقسام قيد بصيرة اخص مما خرج من القسمة بل هو نوع ضبط
مادة الاستقراء والبديهيات قد يكون فيه خفاء لخفاء تصوراتها كما في احتياج
الممكن لامكانه الى مؤثر وذلك لا يقدح في بداهتها على ما مر وكما ان التجربيات
محتاجة الى قياس خفي كذلك الحدسيات محتاجة اليه ايضا وهو انه لو لم
يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما اختلف تشكلاته النورية بحسب اختلاف
اوضاعه منها وفرق بينهما بان السبب في المجربات معلوم من حيث السببية
دون الماهية فيتحد القياس الخفي في جميع المجربات وهو انه لو كان اتفاقيا
لما كان دائما او اكثريا وفي الحدسيات معلوم من حيث الماهية ايضا فيتعدد
القياس الخفي حيث تعددها كما في مثال القمر وفي قولنا لو لم يكن صانع العالم
عالما لما كان افعاله متقنة محكمة واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به
ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل التعين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه
ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يعتد
فيها تواتر الاخبار فيها يقينا . فالواجب كعلم الله تعالى بذاته لانه نفس
ذاته حمل الواجب والممكن على واجب الوجود وممكنه فاختصر مثال الواجب
فيما ذكره ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما
يقابله وكل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان وكان
كل واحد منهما وزن للآخر متوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا
التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله منسبة اليه كنسبة
صورة الفرس المنقوش على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما
كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت
ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال علمت زيدا

شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد شريرا لاني علمته شريرا
وذلك لا يتخلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العالم وبتقدمه عليه فجاز
ان يكون العلم فعليا متقدما على المعلوم وله مدخل في وجوده . وتوضيح المقام
ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله
تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع
خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية فاجابت المعتزلة
عنه بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز
ان يكون علمه الاولي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا
عنه بانا لا نعني بالتابع ههنا المتأخرة عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى
يلزم تأخره زمانا او دورا بل نعني كونه فرعا في المطابقة كما قررنا
فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان
الامر بالعكس وقد نقضوا هذا الدليل بجريانه في افعاله تعالى مع انها اختيارية
اتفاقا وعارضوه ايضا بانه تعالى عالم بصدور الافعال عنهم بالاختيار فوجب
ان يكون اختيارية فان قلت لما حكموا بان العلم تابع فلا يكون للمعلوم لزمهم
ان لا يكون علم فعليا اصلا قلت العلم من حيث انه علم ومحاكاة للمعلوم
لا يكون له اقتضاء لوجوده ومدخل فيه لكنه من حيث انه بصيرة ووسيلة الى اختيار
الفعل وارادته ما يكون له مدخل في وجوده . وهذا معنى كونه فعليا فعلم المختار
بافعاله الاختيارية علم فعلي وعلم بافعال غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما
ولا بد فيه من الاستعداد يريد ان علوم الانسان كلها مقتضى على فيض
المبدا الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها متوقف على استعداد
مخصوص اما الضروريات فاستعدادها استعمال الحواس الظاهرة و
الباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة
على المهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالفكر الى مقايسة بعضها
الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك المهية النوعية مجردة
عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد

لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك المهية النوعية مجردة عن المشخصات
واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور
المشتركات فيما بينها والمميزة واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ
النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل التصورات والتصديقات الضروريات
واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا انصرف في الضروريات
على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتفرعة عليها بلا واسطة
واذا انصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات
اخرى وهكذا ولما كانت الاحساسات المعدة لادراكات المشاركات والمباينات
وما يترتب عليه من ادراك النسب والحكم بها ايجابا وسلبا انما يحصل شيئاً
فشيئاً في ازمنة متطاولة لم يكن للانسان شعور بتفاصيلها وكيفيتها تحصلات
اكتسابات النظريات هذا واما ما اعترض به على قوله الانسان في مبدا الفطرة
خال عن العلوم والادراكات من انه نقل عن افلاطون الالهي ان العلوم كلها
حاصلة للنفس الناطقة الا انها ذهبت عنها باستعمالها بالبدن والذي يحصل
بتعلم وتعليم تذكر لما ذهل عنها لا تحصل لما لم يكن حاصلا اصلا فمما لا يلتفت اليه
لابتنائه على قدم النفس وتناسخها في الابدان وقد مر فسادهما نعم خلو الانسان
عن العلم بذاته مشكل مع انه عين ذاته كما زعموا مما يناقش فيه ثم القول بتوقف
العلوم على الاستعداد لا ينافي القول بالفاعل المختار لجواز ان يكون توقفها
عاديا وعلى تقدير كونه حقيقيا جاز ان يكون مقتضيا الى وجوب الفيض بل الى
ترجيحه وعلى تقدير كونه حقيقيا جاز ان لا يكون الاستعداد المفضي الى وجوب
الاختيار مستندا الى اختياره ايضا وبذلك يندفع ما قيل من ان قوله يحصل
جميع العلوم في مبدا الفطرة بان هذه المباحث المذكورة انما تمشي على قاعدة
الايجاب دون قاعدة الاختيار ه   الاول هو ان يكون حقيقة الشي
حاضرة بنفسها او بمثالها عند المدرك يشاهدها به يدرك متوقف على معرفته
بل هذا تعيين وتمييز لمعناه من بين ساير المعاني المعقولة ليعرف انه المسمى بهذا
الاسم دون غيره واشار بقوله حاضرة بنفسها الى العلم الحضوري اعني ان يكون

العلوم

ک

عی

المعلوم بعينه وذاته حاضرا عند المدرك لا بصورته ومثاله كما في ادراك
الشي ذاته وصفاته القائمة بذاته واشار بقوله بمثالها الى العلم الانطباعي
الذي هو بحصول صورة المعلوم فان قلت المشاهدة نوع من الادراك
فلا يصح ذكرها في تعريفه ولا في تعيينه قلت المراد به ههنا مجرد الحضور
لا يقال ان كان هذا الحضور هو الحضور المذكور اولا فهو تكرار
بلا فائدة وان كان غيره فلا مدخل له في ماهية الادراك لانا اذا فرضنا
حضور حقيقة الشي اما بنفسها او بمثالها عند المدرك تحقق الادراك بلا
توقف على امر اخر فلا فائدة في ذلك لانا نقول الفائدة في ذكر المشاهدة
وحضور حقيقة الشي لما يدرك التنبيه على ان حضور تلك الحقيقة عند
المدرك قد يكون بحضورها وارتسام مثالها في آلة المدرك كما قد يكون
بدون ذلك فان ما به يدرك المدرك يتناول الآلة وهو ظ ويتناول
ذات المدرك ايضا وعلى الثاني اعني ان لا يكون هناك ارتسام صورة
في الآلة يكون الحضور الحقيقة منسوبا الى المدرك ومتعلقا به اولا وبالذات
سواء لم يكن ارتسام اصلا كما في علم الشي بذاته او كان هناك ارتسام عين
المعلوم في العالم كما في علم الشي بصفاته او كان هناك ارتسام صورة
المعلوم في ذات العالم وجميع هذه الاقسام داخل في حضور الحقيقة بنفسها
او بمثالها عند المدرك وعلى الاول يكون حضور الحقيقة بمثالها منسوبا
الى الآلة اولا وبالذات والى المدرك ثانيا وبالعرض ولما لم يكن الحضور
عند الآلة مطلقا كافيا في الادراك اذ ربما يحضر المدرك عند الحس و
النفس لا يكون مدركة له لعدم التفاتها اليه بسبب الحضور الى المدرك
اولا ثم نبه على الحضور عند الآلة وقوله وسواء كان المثال منتزعا عن
امر خارجي اشارة الى العلم الانفعالي كما ان قوله او حاضرا ابتداء
اشارة الى العلم الفعلي والى ما ليس فعليا ولا انفعاليا لان الحاضر ابتداء
قد يكون سببا للصورة الخارجية وقد لا يكون وقوله وسواء كان منطبعا
في ذات المدرك او في آلته اشارة الى ما يسمى انطباع المثال كما ان قوله كان

حاضرا من غير انطباع في شيء اشارة الى قسمي الحضور فان الحاضر بلا انطباع
مثاله في شيء قد لا يكون منطبعا اصلا وقد يكون منطبعا بعينه لا بمثاله
والادراك بالمعنى المذكور يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك
الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مع تلك الهيئات ولكن في حالتي
حضوره وغيبته والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية من المحسوسات
والتعقل الذي هو الادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا
القسم اعني التعقل هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا
المعنى بهذا المعنى وفي قوله فعلى هذا الادراك يفارق العلم اشارة الى
ان الادراك في عبارة المتن بالعلى تفارق والتقدير مفارقة الادراك
كما يشهد له قوله مفارقة الجنس النوع   مفارقة النوعين المندرجين
تحت جنس واحد وذلك لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول
يتعلق العلم بالعلة اما بماهيتها جعل العلم بالعلة اقساما ثلثة الاول العلم بماهيتها
ولم يجعله مستلزما للعلم بالمعلول الا بشرط كونه لازما بينا لكن المذكور في الملخص
انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول
وكلما كان كذلك كان العلم بالمعقول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على
ان العلة اذا كانت لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول
الثاني العلم بماهية العلة من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا
علم ناقص بالعلة المستلزمة العلم الناقص بالمعلول من حيث انه لازم
لعلة او معلول لها ضرورة ان اللزومية واللازمية والعلية والمعلولية
من المتضايفات لا يتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا والثالث العلم
بماهيتها مع ما يتعلق بها على ما ذكره وسماه علما تاما وادعى ان العلم التام
بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول دون العكس كما هو المشهور وقد
ينال العلم بالمعلول من جميع الجهات المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك
لان العلة ولوازمها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات
العلة ليست مستلزمة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست
من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم

بالمعلول

بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه بسائر الموجودات
بكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها لذلك الى
غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلة على المعلول فان لم يمنع
كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد منع ذلك في
غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان كلامهم هو ان العلم التامة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين وهذا مما لا شك فيه ولا عكس لان
العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في
ذلك ان العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول معين بخصوصه و
ان المعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية
الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة
الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة
فالعلم بالعلة يستلزم يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول
يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال
بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم به
بالقوة وقد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة
منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة
وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط المجامع لعدم العلم
من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء منه ولا يخفى ان عد
القريب من تلك المراتب بل هي بالفعل من وجه اي الحالة البسيطة التي
هي مبدأ التفاصيل بالحكم علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة و
علم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وزعم الامام في الملخص ان هذه
المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لان التفاصيل ان كانت معلومة
وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون العلم التفصيلي حاصلا وان
لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها

معلومة تفصيلا مما هو معلوم منفصل وما هو ليس بمنفصل ليس بمعلوم والجواب ان
صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره
الى كل واحدة منها على حدة ولم يلتفت هذا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة
وقررها وحدق النظر الى كل واحدة من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل
له في العلم بها مرتبة اخرى منفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي علم تلك
التفاصيل ايضا وبلاحظه لها اجمالا ونظيرها من المحسوس من الاحاد
ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية
وبعد التحديق حالة اخرى تفصيل الاولى ولا شك ان ابصارنا بتلك الجماعة
حاصل في الحالتين فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاولي الاجمالي والثانية
بالعلم التفصيلي وظاهر ان العلوم ان كان محيطا بالبال ملتفتا اليه قصدا
كان مفصلا متميزا عما عداه تميزا تاما وان لم يكن كذلك كان معلوما متميزا
عن غيره تميزا ناقصا فيكون تلك التفاصيل معلومة في العلم الاجمالي لا
يستلزم كونها متميزة تميزا تاما حتى يكون معلومة مفصلا كما توهمه ذلك
الزاعم فلان ذا السبب ممكن بالضرورة اذا علم الواجب من حيث انه
واجب تعين الجزم بوجوده واذا علم الممتنع من حيث انه ممتنع تعين الجزم بعدمه
واذا علم الممتنع من حيث انه ممتنع تعين الجزم بعدمه واذا علم الممكن من حيث
انه ممكن لم يتعين الجزم باحد طرفيه بل تردد بينهما الى ان يعلم سبب ترجح
احدهما على الاخر ومن ثمه قال الامكان محار العقول وههنا بحث
وهو ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر في نفس الامر الا بسبب اذا علم
حكم باحد طرفيه قطعا هذا مما لا شك فيه واما اذا لم يعلم سببه بل علم منه مجردا
امكانه فلم لا يجوز ان يعلم وجوده مثلا بالهام او كشف او حدس او اخبار
من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا
يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافي
ايضا وايد ذلك المحسوس بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز فيه فلم لا يجوز
في المعلومات وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة وقد سلم ان

ان

ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المعينة الا بالسبب وحاصله
ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستد
لال بسببه المرجح بالقيد الاول اعني نفي الضروري المحسوس وبالالهام او كشف او
حدس وبالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة
كما عرفت وفي قوله فمن استدل من العلم بوجود الالف بوجود الباء
نوع اشعار بان تعليق العلم بذي السبب يشعر بالقيد الثاني العلم
بالثاني وهو كلي هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل
بهذا الالف على هذا الباء كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام و
الصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول عندهم وكانه اشار
بقوله والصحيح الى نفي ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث
هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك وبعيد الكلي بالكلي كلي اي
الكلي المقيد بكلي كلي او اراد ان المقيد ايضا كلي فلا يكون هناك الا
امور ثلثة كلية فيكون مجموعها كليا اراد ان يشير الى ان مفهوم العقل
وذلك لقرب مفهومه في مفهوم العلم بقوله اتفق اهل الملل على مناط
التكليف هو العقل وذلك قد اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم
ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة عند الحكماء وحاصله ما قيل من
انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للافعال فسروه بما يعرف به حسن
الحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة هو غريزة يلزمه العلم بالضروريات
عند سلامة الالات فالغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان و
الالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات
لان العلم لا يلزم العقل قطعا بل عند سلامتها ان النائم عاقل ولا علم
له لتعطل حواسه ويسمى عقلا هيولانيا للنفس الناطقة بالنظر الى تكمل
جوهرها بالادراكات مراتب اربع الاولى الاستعداد المحض اثباتها

في اصل فطرتها فهي في هذه المرتبة خالية عن العلوم كلها ومستعدة لها فتكون
شبيهة بالهيولى الاولى خالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
فيسمى النفس في هذه المرتبة عقلا هيولانيا ويسمى هذه المرتبة بهذا الاسم ايضا
وكذا الحال في ساير المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس
الناطقة في تلك المراتب ايضا وانما قيد بالاولى لان الهيولى الثانية
كالجسم المطلق للبسايط وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها
بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها
اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها المرتبة الثانية
ان يحصل لها الاولى اي الضروريات فيستعد لتحصيل المعقولات الثانية
اي النظريات والناس في تحصيلها على مراتب فمنهم من يحصلها بفكرة سريعة
او بطيئة على حدود مختلفة ومنهم من يحصلها بحدس الهامي مع شوق اليها واما
بدونه فالنفس في هذه المرتبة موصوفة بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر
والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات الثانية راسخ
في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال
اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان
قوته قريبة من الفعل جدا ثم ان العقل بالفعل متاخر في الحدوث عن العقل
المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مراتب كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه
في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل
بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم
من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واعلم ان الكمال الحقيقي
من هذه المراتب هو العقل المستفاد لان كمال ادراك الشيء ان يكون مشاهدا
وباقي المراتب استعدادات لذلك الكمال فالهيولاني استعداد بعيد و
العقل بالفعل استعداد قريب والعقل بالملكة استعداد متوسط وايضا
الهيولاني والملكة استعدادات لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل
استعداد لاسترجاعه واسترداده ولذلك جاز كونه متاخرا عن الكمال

المعقولات صح

الحال صح

مع كونه استعدادا له وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك
وقد يعتبر بالقياس الى ساير المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا
مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار
القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن
شان فكانهم جلابيب ابدانهم قد نفضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي
يشاهد معقولاتها دائما ويقال للقوة التي بها يستفيض النفس الناطقة
باعتبار تاثرها عما فوقها واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات
يسمى عقلا نظريا ومراتبه تلك الاربع المذكورة ولها باعتبار تاثيرها في البدن و
تكميلها اياه تاثيرا اختياريا قوة اخرى يسمى عقلا عمليا وهو يستفيض من العقل
النظري وذلك ان الفعل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتيسر له الا ان
يدرك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهذا راي كلي قد يستنبط من مقدمات كلية اولية
او مشهورة او تجربية او ظنية يحكم بها العقل النظري في تحصيل هذا الراي الكلي
يستعين العقل العملي بالعقل النظري ثم انه يستعمل هذا الراي الكلي مع مقدمات
اخرى جزئية ويتوصل من ذلك الى الراي الجزئي يستعمل بحسبه فيحصل له مقاصده
في معاملته ومعاده قال في الملخص العقل العملي يطلق بالاشتراك على القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي يستنبط الامور الحسنة و
القبيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات والعقل النظري يطلق
بالاشتراك على الجوهر المستعد للتعقلات وعلى مراتب اجزائها في هذه التعقلات
بيان ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم قد سبق ان العلم ينقسم
الى التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت وانه قد يطلق العلم ويراد به
اليقين فالاعتقاد بالمعنى الاول اي المشهور المتداول اعني التصديق
مطلقا لا يكون اعم مطلقا من العلم بالمعنى الاول اي التصور والتصديق
المخصوص بل من وجه لصدق العلم على التصور الذي لا يصدق عليه الاعتقاد
اصلا بل يكون اعم من العلم بالمعنى الثاني اي اليقين والاعتقاد بالمعنى
الثاني اعني التصديق الجازم المطابق الثابت يكون العلم بمعنى اليقين واخص

ذلك صح

واخص مطلقا من العلم الشامل للتصور لانه احد قسميه فمولا الاعتقاد بالمعنى
الاول اعم من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو منقسم الى التصور والتعين
فلا يكون نسبة الاعتقاد وبحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى
العلم بمعنى واحد كما يفهم من الكتاب لانه اشرحه الى ان الاعتقاد يطلق
على احد مسمى العلم وهو معنى مغاير لما هو المتداول فعلم من ذلك ان
في الاعتبار اصطلاحين ثم رتب على هذا انعاكسهما في العموم والخصوص
وكان قول الشارح وهو لائح عن تعسف اشارة الى ما ذكرنا يجوز ان
يكون التضاد فيه اي يجوز ان يكون اعتقادان متضادين وذلك بان
يتعلق احدهما احدهما بالايجاب في محل في نسبة والاخر بالسلب فيهما فان
هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد
وان جاز تواردهما عليه متعاقبين ولا يجوز ان يكون علمان لاعتبار المطابقة
فيه وان لم يعتبر تعلقهما بنسبة واحدة لم يكن بينهما امتناع اجتماع ولا تضاد
في العلوم بل في الاعتقادات و والسهو عدم ملكة العلم للنفس
الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول صورة
عندها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يمكن من ملاحظتها
الا بتجشم ادراك جديد والذهول المسمى بالسهو وهو حالة متوسطة بين الادراك
والنسيان فيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه اعني زوالها عن
المدرك مع بقائها في الخزانة هذا واما تعريف السهو بعدم ملكة العلم فيرد عليه
اذا حصل لك العلم بشيء وكان حالا لم يصر بعد ملكة كيف انت ساهيا عن
ذلك الشيء وهو باطل قطعا فان قلت كيف يصح قوله والنسيان زوالها
عن المدركة والحافظة جميعا مع جريان النسيان في المعقولات ولا يمكن
هناك زوال الصورة عن حافظ المعقولات اعني الجوهر المجرد الذي هو
خزانتها قلت النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي يتمكن النفس من
الاتصال بذلك المجرد وح لا يسمى المجرد خزانة المعقولات النفس بعد زوال
الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة اي يصح تعلق

الاعتقاد بالعلم وذلك بان يعتقد ان العلم المطلق او العلم الفلاني كذا واما
بان يصدق ان حكمه كذا واذا تعلق العلم التصوري بعينه كان تصور الانسان
مثلا وبتصور تصور الانسان لم يكن تصور التصور بحصول صورة اخرى
منتزعة من الصورة الاولى بل بحصول الصورة الاولى بنفسها عند المدرك
والتغاير بين العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما في علم النفس بذاتها
وصفاتها القائمة بذاتها وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي
وانه لا يكون هناك صورة زائدة على الصور التي في التصديق واذا تعلق
العلم التصديقي بالعلم التصوري كان يحكم على تصور الانسان انه كذا كان العلم
بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصديق واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد
كان الحكم على اعتقاد خاص بانه كذا كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم
التصوري بالتصديق مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك اشارة الى
اعتبار الجزم في الجهل المركب سواء كان مستندا الى تقليد محض او الى شبهة
وهو غير اعتقاد الرجحان فان الاعتقاد رجحان شيء قد يكون جازما
سواء كان ذلك الشيء اعتقادا او غيره بخلاف الظن فانه رجحان الاعتقاد
بلا جزم وهو المراد بقوله ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب الخ
اراد ان يشير الى ما يكتسب منه اراد بما يكتسب منه ههنا النظر وبكيفية الاكتساب
سلامه جزئية وحكمه بان كون النظر الصحيح بجزئه معتدا للعلم الكسبي مستلزما
اياه حكم ضروري فلا يحتاج الى نظر اخر حتى يلزم تسلسل الانظار وما قيل من انه
لو كان ضروريا لما بان فساده مدفوع بان بين فساده في الحكم في الانظار
الصحيحة ممنوعة وعرف النظر بالترتيب المذكور كما في عبارة المتاخرين و
صرح بانه رسم لان حقيقته مجموع حركتين احديهما حركة النفس في المطالب المتصور
بها من وجه الى مادتها والاخرى رجوعها منها الى المطالب من وجه فبالحركة
الاولى تحصل مادة النظر وبالثانية تحصل صورته واراد بالخاص المأخوذ
من العلل محمولات عرضية مأخوذة منها سواء كانت خاصة او عرض عام و
اراد بالخواص ما يعم الخاصة المطلقة والاضافية والترتيب يدل على الصورة

دلالة العلة على المعلول ويدل على الفاعل دلالة المعلول على العلة وقد عرفت ان الدلالة الاولى اقوى واطلاق الصورة على الهيئة المخصوصة والمادة على الامور انما هو على تشبيهها بالصورة والمادة الحقيقتين المخصوصين بالجواهر بيان صحة جزئي النظر باتمام يتكفل به علم المنطق يدل على ان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل مبادي المطالب اعني مباحث صناعات الخمس من اجزاء المنطق كما ان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل صورها من اجزائه لانه علم قد يتكفل بما يحتاج اليه في اكتساب المجهولات من المعلومات ولا بد في الاكتساب من تحصيل المادة والصورة معا ما يتوهم من ان المنطق لا يجب عليه رعاية المادة ليس بشيء ثم الخطاء في مادة التصورات لا يتصور في انفسها لان التصورات لا يوصف باللامطابقة فان كل صورة تصورية مطابقة لما هي صورة له سواء كان موجودا او معدوما ممكنا او ممتنعا الا انه قد يقارن تلك الصورة الحكم بانها صورة الشيء الفلاني فهذا الحكم قد يكون خطا وقد يكون صوابا واما نفس الصورة فلا يكون خطا اصلا بل يكون الخطا في مبادي التصورات باعتبار مناسبتها للمط فاذا وضع غير الجنس مثلا مكانه كان ذلك خطا مادتها واما الخطاء في مبادي التصديقات فقد يكون باعتبار انفسها وقد يكون باعتبار عدم مناسبتها للمط منها والخطاء في صورة القياس بعد ان شرائط دفع العرف بتقدم الاخص على الاعم اذا حصل عكسه واختار اذا كان صورة القياس وحدها او مع مادة فاسدة لم يستلزم شيئا واذا فسد مادته وحدها فقد يستلزم في قولنا الانسان حجر وكل حجر جسم فان الكاذب قد يستلزم صادقا على ما بين في موضعه وقد يستلزم جهلا كما في المثال المذكور في الشرح فقوله واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به منظور فيه وقد يتكلف في دفعه بان النتيجة في المثال هو الانسان جسم حجري وهو كاذب قطعا هل هو واجب قد تقدم ان النظر الصحيح يفيد العلم والكلام ههنا في كيفية افادته اياه وفيها ثلثة مذاهب مشهورة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر

الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء اخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب وجود بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر الايجاد عقيبه يسمى عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن يكون مستندا اليه بطريق العادة فقط ان ليس النظر على مذهبه معدا للذهن كما ذكره الشارح بل ان كان هناك اعداد كان صادرا من الله تعالى ايضا والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد وهو ان المبدا الفياض موجب بالذات لوجود الحوادث وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم الباطل وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وح جعل العلم مطلقا فعلا محل نظر وانت خبير بما شارك فيه كل اثنين من هذه المذاهب واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت هناك عادة او لا ورد عليه بان استمرار العادة قد اشتبه عليكم باللزوم الحقيقي فان فرض ارتفاع العادة لا يقتضي ارتفاعها وان اوهم ان طبيعة العلم بالمقدمتين يقتضي العلم بالنتيجة منعناه ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة لانه متى حصل لنا العلم بان العلم ممكن وقد يقال لا نزاع لنا في ان من علم مقدمات حقة مناسبة لمعرفة مقترنة لصورة صحيحة حصل له المعرفة انما النزاع في العلم بالمقدمات على ذلك الوجه معلم وقوله والملاحدة يعترفون اشارة الى ما ذكره المص في نقد المحصل تاويلا

لكنهم وح يسقط عنهم ذلك الاستدلال مع تسليمهم العلم بتلك المقدمات
على الوجه المذكور بلا معلم فانهم قالوا ان المعرفة الحاصلة من المقدمات العقلية
لا توجب ثوابا ولا تثمر نجاة الا اذا تحصل لها تعليم واحد من معلم واوجبوا
انحصار ذلك في جماعة مخصوصة والحق ان التعليم في العقليات
ليس بضروري وذلك لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة
الله تع بلا معلم تحصل وايضا الايات الامرة بالنظر في معرض الهداية الى
طريق النجاة متكثرة بلا ايجاب معلم واما عدم كلمة التوحيد من كثير من
الناس فلانهم كانوا يقولون عزير بن الله والمسيح ابن الله ولانهم كانوا
المستغنون عن الاقرار بالرسالة وساير حقوق الكلمة تحصلت
العلوم الكسبية لجميع العقلاء اى لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت
مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما تستند اليهما من الكسبيات لكان كل
من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك
لان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج
منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها الا انهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا
نتايجها فلا بد في النظر من الجزء الصوري الذي هو الترتيب المخصوص
والهيئة السابقة له وانما قال من ملاحظة الترتيب والهيئة لانهما يحصلان
لملاحظة المعلومات بعضها عقيب بعض اى لا بد من ملاحظة متضمنة
الى الترتيب والهيئة ولم يرد انه يحتاج بعد حصولهما الى ملاحظتهما كما توهمه
العبارة م وتساوت الاشكال في الجلاء والخفاء وذلك لانه لما
كانت العلم بالمقدمتين وحده كافيا ومشتركا بين الاشكال كلها ولم
يحتج معه الى ترتيب وهيئة يختلفان فيه وجب تساويها في جلاء نتايجها
وخفائها وضعفها وليس الامر كذلك فظهر ان لترتيب المقدمات
وهيئاتها مدخلا في نتايجها وجب اختلاف ذلك في الاشكال لثبوت
جلائها وخفائها واعترض على ذلك بان التساوي انما يجب ان لو كانت

الاشكال متشاركة في خصوصية المقدمتين والنتيجة اما اذا اختلفت
فيها المقدمتان او النتيجة فلا يجوز ان يكون المقدمتين بخصوصهما
نسبة خلقة الى نتيجة مخصوصة ولا يكون المقدمتين اخريين تلك النسبة
الى تلك النتيجة المخصوصة ولا الى نتيجة اخرى لان حال اللزوم قد يختلف
بحسب تعدد الملزوم او اللازم ولا يشارك في المقدمتين المعينتين الا
في الاول والرابع وهناك يختلف النتيجة قطعا لان نتيجة احدهما عكس نتيجة
الاخر وشرط النظر عدم الغاية اى عدم العلم بالمط اورد عليه ان من
حصل العلم بالمط من دليل ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المط فيحصل له العلم بذلك
المط بعينه لوجوب التادية ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم
الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او وصفا وهو مردود
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل و
وجوب التادية مشروط بعدم سبق العلم بالمط ومن ثم قيل المقصود
من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني هذا اذا كان العلم
بالمط من الدليل الاول يقينا واما اذا كان ادراك المط دون مرتبة اليقين
فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى النفس به والشرط حاصل لانه ليس معلوما
علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا كان عرف الماهية بكنهها فانها لا يتصور هناك
النظر في معرفة ذاتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر في معرفة
كنهها لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصوارف
لا يتصور صدور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك الجاهل
معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية منه الى العلم به كيف وهو
جازم بكونه عالما به نعم ربما يصرف في مقدمات حاصلة عنده او طلبها ايده و
رتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه مادته الى التعيين بخلاف اعتقاده
فيزول عنه حله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال
منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر فان كثيرا من الناس
يعرفون الاشياء بالنظر من غير سبق الشك فظهر ذلك فيما اذا رتبت

المقدمات لطلب النفس بعد وجد نظر بلا شك في المطلوب فالصواب
ان يقال يجب ان لا يكون النظر مقارنا للجزم والجهل المركب مقارن له فلا
يجتمعان فالجهل المركب مناف للنظر واما الجهل البسيط فهو شرط له باعتبار
كما مر ومناف له باعتبار اخر لان المجهول المطلق لا يتصور طلبه والنظر فيه
لان نعمه على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه
نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية مما
لا يحصى كثرة ولا يشك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل
هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن لكونه منعما في حقه ولم
يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلا قاطبة واستحسنوا سلب
تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تع
واجبا عقلا واما حدوث الخوف فهو ان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام
ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد الشكر عليها وانه لم يشكر يسلبها
عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي
هو مضرة بادية له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلا فهنا واجبان عقليان
اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى
فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد
الشكر ام لا وعلم انه ايضا كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فتكون معرفته
ايضا واجبة عقلا فان ما لا يتم الواجب العقلي المطلق الا به كان واجبا ولا يتم
معرفته الا بالنظر لانه ليست ضرورية قطعا بل هي كسبية متوقفة على النظر
فيكون النظر ايضا واجبا عقليا لما ذكرنا وهو المط لانه لو كان بالشرع
لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر في معرفته تع
ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به
ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها
فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا اعني النظر في معجزته ثابت
بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من

حيث انه مرسل للرسالة فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزاتي
يعرف صدقي فله ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر
فيها علي فان لم اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع
عنه واما لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك
الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا
لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك بط اجماعا وكذا ما يستلزمه اعني وجوب النظر شرعا فظهر
انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع ينشأ عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه
وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا لا يقال ان شكر الله تع و
دفع الخوف عقلا انما تقدم بيان وجوبهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
ثم الكلام في صحة تلك القاعدة وسيجيء البحث عنها انشاء الله تعالى والمعرفة
الاجمالية ليست كافية في ذلك فان النعم لا يوجب الا اذا عرف
المنعم وانه قصد بالانعام الاحسان ثم المعرفة التفصيلية لا تحصل الا
بالنظر تشهد بذلك الفطرة الانسانية الا ترى ان كل عاقل اذا عن له
بالجبلة التجأ الى النظر فيه ولو كان هناك طريق اخر لالتجأ اليه بعضهم في الجملة
وما ذكر من الالهام وقول المعصوم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر لتمييز
صحيحها عن فاسدها وانما يلزم ذلك ان لو استحال التكليف بالمح
يعني اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جايز
الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب
واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا
على وجوبه فيلزم ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وليس ذلك الا
تكليفا بالمح وهو عندنا جايز وجوابه ان التكليف بالمحال قبيح عقلا اذ لا
فائدة فيه اصلا لا في المامور ولا في الامر وبالجملة بناء كلامهم على قاعدتهم
وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف
عليه مح انما المح ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما مما لا يخفى

على ذي فطانة وقول الشارح انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف
وجوبه ليس بشي اذ لم يقل احد بان وجود النظر موقوف على وجوده كيف
وقد يوجد الحرام بل قالوا للمكلف ان يمتنع عن النظر ما لم يعلم وجوبه
كما قررناه فالصواب ان يقال له الامتناع ما لم يجب لانا لم نعلم وجوبه كما
زعم لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر ام لا ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب
عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح
يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز
تكليفه انما هو من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا اما هو
قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شي الا ترى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وايضا يلزم نقض هذا
الدليل يريد ان هذا الدليل كما يبطل مذهبنا يبطل مذهبكم ايضا فما هو جوابكم
فهو جوابنا والمعتزلة يتفصون عن هذا الاشكال بان النظريات قد يكون
نظرية القياس بحيث لا يتخلف اقيستها عن ملاحظتها اذا نبه عليها ومن
جملتها وجوب النظر عقلا فاذا نبه المكلف عليه نظر له فلا يتخلف قياس ال
عليه فلا يكون له الامتناع عنه ح بخلاف ما اذا كان وجوبه شرعا اذ توقف
ح على ثبوت الشرع المتوقف على الصدق المتوقف على دلالة المعجزة كما مر
والجواب عن هذا التفصي ان وجوب النظر عقلا ليس من القضايا النظرية
القياس لتوقفه على ان معرفة الله تع واجبة عقلا بناء على ان شكر المنعم
ودفع الخوف واجبان عقليان وعلى ان المعرفة لا يتم الا بالنظر وان ما
لا يتم الواجب الا به كان واجبا كوجوبه وكل واحد من هذه المقدمات على
تقدير صحتها يحتاج الى نظر دقيق فاني يتصور كون ما يتوقف عليها نظري
القياس فرع التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي
قبل بعثة الرسول يدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان تاركا قبلها
ولزمه التعذيب لوجوب الاخلال بالواجبات العقلية قطعا مع امتناع

الغير

العفو عندهم وقد اجابوا عن ذلك بان المراد التعذيب الدنيوي والاخروي
بان المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية وانه مستقل يلاحظ
قبل نفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جليلة لا يعود الى حضرة
المنعم ولا يرجع اليه فاستعمال به فهو واجب لذاته لا لاستتباع فايدة اخرى
وعدم الاستقلال بامر الاخرة ع لان الثواب والاعراض واجبة عندهم
عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك لا استقلاله في امر الاخرة لانه كالاستهزاء
احقارة الدنيا قالوا ما مثله الا كمثل من حضر موائد ملك الشارق و
المغارب ويحوي ما فيها من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يركزها
على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملة سوا عليها ولا شك ان ذلك
استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله
من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما بعده شكرا احقر عنده من تحريك
الانملة بالقياس الى الملك وقد يفرق بينهما بان اللقمة مستحقرة في نفسها
بخلاف نعم الله تعالى وكذلك تحريك الانملة مما لا يعتد به اصلا بخلاف
شكر العبد فانه قد يبذل فيه وسعه اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر
اعني التصديقات انما يعرض لمباحث الموصل الى التصديق دون
الموصل الى التصور لان المطلوب في العلوم والمقصود بالذات فيها هو
التصديقات وانما يطلب فيها التصورات ليتوصل بها الى التصديقات
وايضا الاكتساب في التصديقات ظاهر دون التصورات ومن
ثم ذهب بعضهم الى ان لا شي من التصورات مكتسب والمراد بالعلم
في قوله ومفهوم العلم قيل هو اليقين وبالظن ما عداه من التصديقات
فان اطلاق الظن بهذا المعنى شايع ايضا فيندرج الصناعات
الخمس في الدليل مع الامارة وبساط الدليل الواحد اعني مقدماته اما ان
يكون بأسرها عقلية او مركبة منها ومن النقلية ويستحيل كونها بأسرها نقلية
لان صدق القائل لا بد منه وانما يعلم بالعقل دون النقل لاستلزامه
الدور او التسلسل ومن صور كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات

قوله

القريبة لذلك فلا منافاة الا ان الاول هو الاولى لان الموصل بالحقيقة
هو ما تركب من المقدمات القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها على
قياس العلة التامة المشتملة على القريبة والبعيدة دون القريبة
وحدها   وهذه الامور ظنية وذلك لان معاني مفردات الالفاظ
وصيغها التصريفية وهيآتها الاعرابية منقولة احادا ويكون مظنونة
وانتفا الاشتراك واخواته لا سبيل اليه الا عدم الوجدان وانه لا
يفيد عدم الوجود يقينا بل ظنا   لان كثيرا من الدلايل اللفظية يعلم
انتفاء هذه المفاسد عنها فان كثيرا من مفردات اللغة وتصريفها و
اعرابها منقول تواترا ولا خطا في شي منها واما المفاسد الاخر فيعلم انتفاؤها
اما بالبديهة او بالقراين المفيدة لليقين ولو صح ما ذكر لم يجزم بمراد متكلم من
كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان فاندفع ما قيل من انه باي طريق يحصل
ذلك العلم من ادعى العلم فيها فقد اشتغل التعيين بالظن المساهم فانه قد
يحصل هذا الظن باستعمالها في بعض الدلايل بالقراين الحالية واما اليقين
الذي لا يحوم حوله ريبة فلا سبيل اليه اصلا   مستفضى القدح في العقلي
الذي هو اصل السمعي وقدح الاصل يستلزم قدح الفرع اورد عليه
انه ليس كل عقلي اصلا للسمعي فجاز ان يكون غير ما عارضه فاذا رجح على
معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا يلزم ابطاله لا يقال اذا كان
الحاكم في الاصل والمعارض صريح العقل فاذا رجح السمعي على الثاني فقد بطل
حكم من احكام صريح العقل ولا معنى لاعتماد على ساير احكامه فيبطل الاصل
ايضا لانا نقول لا يلزم من بطلان خاص تحت عام بطلان جميع خواصه لجواز
ان يكون الفساد ناشيا من خصوصية ذلك الخاص هكذا قيل والصواب ان اعتبار
الدلايل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند
صريح العقل فاذا لم يعتبر قطعه في موضع لم يعتبر في ساير المواضع ايضا ولا تفاوت
في المقدمات القطعية اليقينية من حيث القطع واليقين وان كان متفاوتة في
الجلا والخفا بالنسبة الى الاذهان لخفا تصوراتها وقلة ورودها عليها فاذا ابطل

بالسمع

بالسمع معارضه العقلي المقطوع به يقينا فقد ابطل به اصله الذي ساوى
معارضه في كونه يقينا بلا شبهة   والدليل ثلثة اقسام جعل القسم المذكور
في المتن راجعا الى الدليل بمعنى العام المتناول للامارة ايضا ولو جعل راجعا
الى ملزوم العلم والظن اي ملزوم احدهما ثم تفسير بالدليل لكان اظهر لفظا
ولا بد ان يكون بين الدليل اي الموصل الى التصديق وبين ما يلزمه يقينا
كان او ظنا من مناسبة مخصوصة هي مبدا اللزوم وذلك اما باشتمال الدليل
على المدلول واما بالعكس او باشتمال ثالث عليهما فالاول هو القياس اذ
يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي والثاني هو الاستقرا اذ استدل فيه بحال
الجزئي على حال الكلي والثالث هو التمثيل اذ يستدل فيه بحال احد جزئي
المندرجين تحت ثالث على حال الاخر واعترض على ذلك اولا بانه قد
يستدل فيه بحال احد جزئين المندرجين في القياس باحد المتساويين
على الاخر فالاولى ان يقال فلا نح اما ان يستدل بالكلي على الجزئي او
باحد المتساويين على الاخر فهو القياس واجيب عنه تارة بان
الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته
التي هي افراد الانسان واخرى بان طبيعة المحمول بما هو محمول اعم مما حمل عليه وقد
يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين جزئي اضافي للاخر وثانيا بان القياسات
الاستثنائية المتصلة والمنفصلة والاقترانيات الشرطية خارجة عن القياس
الذي ذكر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما
في الاقسام المذكورة واما بالاستلزام صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة
او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فتامل   وذلك لان الاوسط
اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى او بالعكس والمراد بالمحمول والموضوع
ههنا المحكوم به والمحكوم عليه ليتناول الكلام الاقترانيات الحملية و
الشرطية لان نتيجة شرطية هنا بحسب الاغلب وقد يقال لما كانت
القضية اكثر اجزاء من الحملية نسب القياس اليها   والقياس باعتبار

مادة القريبة جعل القسم باعتبار المادة اي خمسة او اربعة راجعا الى القياس
مطلقا لا الى القسم الاول منه كما يتبادر من عبارة متن الكتاب وذلك
لجريانه في قسيمه معا فكان الاولى بالمص ان يوجزه عنهما او تاثير اخر
غير التصديق اعني التخييل فانه تاثير في النفس غير التصديق يقوم مقامه
في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام وسوقتيني مادة و
صورة وصفا مادة البرهان لكونها يقينية ظاهرة لان مقدماته يجب
كونها باسرها قطعيا قطعية يقينية سوا كانت ضرورية او مكتسبة واما
وصف صورته باليقينية فمعناه ان صورته يقينية الانتاج قطعية
الاستلزام فان الصورة نفسها لا يوصف بالقطع واليقين لانهما من
احكام القياس والصورة القياسية ليست حكما وقس على ما ذكرنا وصف
ساير الصور بكونها مسلمة وظنية ومخيلة فان هذه اوصاف للاحكام
دون الصور في انفسها وغايته ان ينتج يقينا فالمستعمل للقياس
البرهاني طالب للتعيين اما لنفسه او للمسترشدين المستعدين لذلك
وسوقتيني مادة وصورة مادة الجدل اما مسلمة فيما بين الجمهور وهي
المشهورات العامة واما مسلمة فيما بين طايفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي
المشهورات الخاصة واما متسلمة بين المجادلين وهي المسماة بالمسلمات
وصورته يجب ان يكون مسلمة الاستلزام والانتاج سوا ما منتج في
نفس الامر اولا ولذلك يستعمل في الجدل قياسات عقيمة اذا سلم انتاجها
ويستعمل فيه ايضا الاستقرا والتمثيل اذا اسلم كونه مفيد الجزم وغاية
الجدل الزام الخصم او دفع الزامه حفظا لقواعد الدين عن ان يزلزلها
شبه المفسدين او هدما لعقايد المبطلين لئلا يزحها وساوس
الشياطين والمقبولات التي ليست بمشهورة اي المقبولات
ممن يعتقد فيها وقيدها بعدم الشهرة لان المشهورة منها مادة للجدل
لا للخطابة والمشهورات في بادي الراي هي التي يحكم فيها انها مشهورة
فاذا تومل فيها تحقق انها ليست كذلك مثاله قولهم انصر اخاك ظالما ا

قياسو

مطلوبا

مطلوما فان المشهور الحقيقي هو قولهم لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد
يأول نصره الاخ الظالم بمنعه عن الظلم والخطابة ظنية المادة فان المقبولات
ت
التي ليست بمشهورة والمشهورات في بادي الراي مما يظن بها ايضا
وظنية الصورة اي ظنية الانتاج يستعمل فيها كثيرا الاستقراءات الناقصة
والتمثيلات ويستعمل فيها ايضا الاقيسة القطعية الاستلزام وغاية الخطابة
اقناع المسترشدين القاصرين عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في
معاشهم ومعادهم وهذه الثلثة اعني البرهان والجدل والخطابة من المعتبرة
من اقسام الصناعات المشار اليها بقوله تع ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي اقرب واما المغالطة فيجل
عنها منصب النبوة والقياسات الشعرية مما لا ينبغي للنبي وان كانت
مفيدة للترغيب والتنفيرات المطلوبة من الجمهور لان مدار الشعر والتخييل على
الكذب ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه والمعتبر في مقدمات الشعر كونها
مخيلة سوا كانت مصدقا بها اما صادقة او كاذبة او كانت غير مصدق بها
فتكون ح قضايا بالقوة ويكفي في صورة الشعر التخييل بالنتيجة سوا كانت
قطعية الاستلزام ولا واعلم ان الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق
ولذلك ترى الاشعار يلتذ بها الناس خصوصا اذا كانت موزونة معبرة
بعبارات حرة ومقرونة بنغمات رخيمة وان القياس الشعري يفيده قبضا
كما اذا قيل محبوبك قرد وبسطا كما اذا قيل محبوبك بدر وحسنا كما اذا
قيل الخمر ياقوتة سيالة وزجرا كما اذا قيل العسل مرة مقيئة فهذه كلها صور
حذف كبراها ووجه الضبط في انحصار الصناعات في الخمس ان ما الموصل
الى التصديق اما ان يوقع ظنا او جزما فالاول هو الخطابة والثاني ان وقع جزما
يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل و
الا فالمغالطة واما الشعر فليس موصلا الى التصديق بل الى التخييل الجاري
مجراه في افادة ما ذكرنا لحق به واما باعتبار المادة البعيدة اي المقدمات
جعل المقدمات باعتبار التصديق والتخييل اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة

الخطابية والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان و
الجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الباقية لمادتها قسما واحدا ههنا فليجعل
في المادة الورقية ايضا قسما واحدا مفيد الجزم والنتيجة لا تقال الجزم في النتيجة
ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما
فالفرق تحكم   الاستقراء وهو حكم كلي على كلي لما ثبت بجزئياته لابد في الاستقراء
من حصر الكلي في الجزئيات ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك
الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحكم قطعيا بان تحقق ان ليس له جزئي اخر
كان ذلك الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات
قطعيا ايضا افاد الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا افاد الظن بها وان كان
ذلك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي اخر لم يذكر ولم يسبر احاله لكنه ادعي
بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد يلحق
بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم تقدر تعينا لجواز المخالفة كما في التمساح
والتعقل عبارة عن ادراك الشي من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة
اي ادراك الطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة والاعراض المادية المدرك
اما جزئي مادي او غير جزئي مادي والاول اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس
الظاهرة او غير محسوس بها والجزئي المادي المحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفا
على حضور المادة فادراكه الاحساس اولا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس
هو التوهم واما غير الجزئي المادي فاما ان يكون كليا او جزئيا غير مادي وايا ما
كان فادراكه التعقل فالمراد بالغواشي الغريبة العوارض الجزئية التي تلحق بسبب
المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
فان الصورة المشتملة على جميع العوارض المخصوصة لا يكون كلية ولا مرتسمة
في القوة العاقلة لانها منقسمة وذات وضع فيلزم انقسام ما يحل فيها المادة
المشخصة والامور المشخصة الحال فيها والمركبة منها لا يكون ادراكها تعقلا و الامور
المجردة عن المادة المشخصة وعوارضها المذكورة يكون معقولة فادراك
المادة الكلية وعوارضها الكلية والمجرد عنها بالكلية والتعلق بها بالتاثير

او التدبير

او التدبير يكون تعقلا فانه ادراك للطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة اعني
العوارض المادية المذكورة تقارنه الصور والاعراض احتراز عن المقارنة
من حيث التدبير والتصرف فان هذه المقارنة لا ينافي التجرد كما في النفس
الناطقة   لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات منقسم اي
في الوجود الخارجي الى اجزاء متباينة في الوضع والسوال بان النقطة مادية مع
انها لا ينقسم الى اجزاء كذلك مدفوع بان تذكر من انا قد بينا ان الموجود
في العاقلة لا يجوز ان يكون عرضا وقد تقدم في مباحث تجرد النفس الناطقة
المناقشة في حلول الصورة العقلية في العاقلة وفي ان ذلك الحلول من ...
الحلول ذات المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى واما الانقسام الى الاجزاء
المتشابهة وكونه مستلزما لاتصاف المنقسم بالزيادة والنقصان اللذين هما
من صفات المادة فيلزم ان لا يكون ذلك المنقسم مجردا عنها كما قررناه هناك
فقد عرفت هناك ايضا انه غير تام وما ذكره ههنا من ان الانقسام الى الاجزاء
المتشابهة يقتضي كون المنقسم ذا وضع وذا مقدار في نفسه فهو موضع تامل وعلى
تقدير صحته كانت المقدمة القائلة يكون ذلك الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع مستدرك
في البيان ههنا وان اكتفى بان المحل لما كان منقسما الى اجزاء متباينة الوضع
فان الحال ايضا كذلك فيكون ذا وضع ورد عليه ما مر من عروض الوضع للحال
بتبعية المحل لا ينافي تجرده عنه في نفسه   وتركب الشي من الاجزاء الغير المتناهية
بالفعل محال لاستحالته اما للتطبيق واما لانه يلزم احاطة النفس بالا نهاية دفعة
وهو ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع وقد تقدم ذلك في
مباحث تجرد النفس الناطقة مع ما يرد عليه وقد اشرنا اليه   فلان كل مجرد
يكون بريا عن الشوائب المادية والعلائق الغريبة العوارض الجزئية اللاحقة
بالشي بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في
الوضع فانها المانعة عن التعقل كما عرفت فاذا كان الشي مجردا عنها لم يكن فيه
مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير ان يعمل به
عمل يجعله صالحا لذلك فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة فان جميع

المعقول والنفوس وان كانت مجردة برية عن المادة صالحة في نفسها
لكونها معقولة لكنا لا نعقلها لان اشتغالنا بالعلايق البدنية منعنا
عن ادراكها وقد يقال انحصار المانع من التعقل في تلك العوارض ممنوع لم لا يجوز
ان يكون خصوصية زايد المجردة ايضا كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان
يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا   متعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم بالوجود والوحدة يعني انا
انا لا ندعي ههنا ان كل معقول فانه يصح ان يكون معقولا مع جميع ما عداه
ليتوجه عليه انه غير مبرهن بل يكفينا لاثبات كل مجرد عاقل في الجملة ان كل ما
يصح تعقله فانه لا ينفك عن صحة تعقل الامور العامة نفسه وقد قام البرهان
عليه كما ذكره والمناقشة فيه تجري مجرى المكابرة نعم اثبات ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل كل الاشيا محتاج الى برهان اخر   اما الصغرى فظاهرة
وذلك لان الشي اذا كان معقولا مع غيره كانا معا حاصلين في القوة العاقلة فيكون
مقارنا له مقارنة احد الحالين للاخر   لان صحة المقارنة المطلقة لمقارنة احد
الحالين لصاحبه وجب ان يصلح بينهما مهية المقارنة المطلقة المشتركة
بين اقسامها فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا
وجد في الخارج الجنس بحيث لان اللازم من المقارنة في العقل صحة المقارنة
المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط لا ان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على المقارنة
الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية فاذا وجد المجرد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي
هو الوجود الذهني وتوضيحه ان مهية المجرد وان كانت متحدة في الذهن
والخارج الا ان وجوديها متخالفان فجاز ان يكون الوجود الذهني شرطا
للمقارنة اذ الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما
اذا كان المجرد موجودا في الخارج قايما بذاته واذا جاز ان يستحيل ايضا
من المقارنة اعني حلول المجرد في غيره وحلولهما في ثالث منع صحة المقارنة
الثالثة اعني حلول الغير في المجرد كما اعترف به جاز ايضا ان يصح المقارنة العقلية

الحل

وحدها مع امتناع الاخرين بلا استحالة هذا وقد قيل ان ما ذكره في
امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه
على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد
الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة واجيب عنه
بان توقف صحة المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو
كون احد المقارنين موجودا قايما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور وهو
مردود بجريانه هناك بان يقال توقف صحة مطلق المقارنة في العقل ليس لذاتها
بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قايم بغيره فلا
يتحد جهة التوقف فلا دور   اذ لا نعني بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة
ذلك الغير في الموجود المجرد القايم بالذات مقارنة ذلك الغير مقارنة الحال
للمحل وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا في الخارج قايما بذاته لان الصور المجردة
القايمة بالاذهان والاعراض القايمة بالاعيان لا يصلح ان يكون عاقلة لما
توقف عليه من ان العاقل لا بد ان يكون قايما بذاته   لان تعقله لذلك
الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير فهذا الاستلزام قريب من البديهة
ومع ذلك فقد اعترض عليه بجواز ان يكون خاص بعض المجردات ان يعقل
المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا   وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم وقد
تقدمت   وصحة الامكان يستدعي الامكان لان امكان الشي لازم
لذاته من حيث هو فلا يجوز ان يحصل له بعد ما لم يكن فاذا صح امكان شي كان
امكانه حاصلا اذ لو لم يكن حاصلا لم يكن صحيحا   فتعين ان يكون تعقله هو
حصول نفسه فقيل عليه ان هذا القدر من الدليل كاف في انتاج المطلوب الذي
ذكره اعني كون كل مجرد عاقلا في الجملة فيقال كل مجرد حاصل لنفسه فيكون عاقلا
في الجملة وليس شي اذ لا بد ان يبين اولا ان كل مجرد يمكن ان يعقل ذاته ثم
يردد ان يعقله لذاته اما بحصول ذاته او بحصول مثاله ويبطل الثاني ليتعين
الاول فيلزم كونه متعقلا لذاته دايما   لكن يندفع به اكثر الشبهات اشار

بذلک الی ان کثیرا منها وارد علیها قدر . ایضا کما عرفته والالتفاوت
الاجسام ای فی الاثار لکونها مشترکة فی الامور الذی هو الجسم مطلقا لکنها
مختلفة الاثار ففیها امور متخالفة هی المبادی لتلک الاثار المختلفة فتلک
الامور المؤثرة یسمی قوی سواء کانت جوهرا کالصورة النوعیة العنصریة
او اعراضا کالحرارة والبرودة ثم ان القوة بحسب الاصطلاح یتناول القوی
الفعلیة والانفعالیة اعنی الذی هی مبادی لنحو الفعل والانفعال کما مر
فلذلک احدوا فی تعریفها الشامل للفعل والانفعال وانما اعتبروا حیثیة الاخریة
منبها علی ان الاخر المتغیر لا یجب ان یکون مغایرا بالذات بل قد یکون
مغایرا بالاعتبار کما فی معالجة الطبیب نفسه الناطقة فی الامراض النفسانیة
فان التغایر ههنا اعتباری لان الطبیب من حیث انه مستحضر للقواعد الطبیة
مبدا للتغیر فی ذاته من حیث هو مریض متاول لکن من حیث انه معالج اشارة
الی حیثیة الاتقان کما ذکرنا لا لکونها معالجا بالفعل لانه متاخر عن التاثیر فلا
یکون جزءا من العلة المؤثرة لاشرطا لتاثیرها وانما اعتبر بالامراض النفسانیة
لتکون المعالج والمعالج متحدین بالذات متغایرین بالاعتبار واما فی الامراض
البدنیة فالمعالج هو النفس الناطقة والمعالج هو البدن وهما متغایران بالذات
فان قلت هل یطلق القوة المؤثرة علی القوة الانفعالیة قلت قد صرح بذلک
بعضهم وادعی انهم ارادوا بالتاثیر ههنا التغیر مطلقا سواء کان تاثیرا او تاثرا
واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنی الذی یمکن به الحیوان من مزاولة
الاعمال الشاقة من باب الحرکات ثم ان لهذا المعنی المسمی بالقوة مبدا ولازما اما
المبدا فهو القدرة اعنی کون الحیوان بحیث ان شاء فعل وان شاء ترک واما
اللازم فهو ان ینفعل الشیء بسهولة ولا ینفعل فان مزاول الحرکات اذا انفعل
عنها صده ذلک عن اتمامها فلا جرم کان اللاانفعال دلیلا علی الشدة فنقلوا
اسم القوة الی ذلک المبدا اعنی القدرة والی ذلک اللازم اعنی اللاانفعال ثم ان
للقدرة وصفا کالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما هو الامکان لان القادر
لما صح منه ان یفعل وان لا یفعل کان صدور الفعل منه بالامکان فکان

الامکان

امکان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة من القدرة الی جنسها اعنی
الوصف المؤثر فی غیره والی لازمها اعنی الامکان وحده فقالوا للایبض
انه اسود بالقوة وسموا الحصول فعلا وان کان فی الحقیقة انفعالا لان القوة
بالمعنی الاول کانت متعلقة بالفعل فلما سمی الامکان قوة سموا ما تعلق به الامکان
اعنی الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسین لما وجدوا بعض الخطوط صالحا
لان یکون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غیر صالح له سموا ذلک المربع قوة
للخط الذی یصلح ان یکون ضلعا له فالقوة بالمعنی الاول یقابلها الضعف
وبالثانی العجز وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع عدم التاثر وبالخامس
الضرورة وبالسادس عدم کون الخط کذلک والقوة بمعنی الامکان
المقارن للعدم یقابل الفعل تقابل العدم والملکة وهی بمعنی عسر الانفعال
احد نوعی الکیفیة الاستعدادیة والقوة بمعنی الشدة او القدرة من انواع
القوة بمعنی الصفة المؤثرة قال الکاتبی القوة بمعنی الصفة المؤثرة عرفها الشیخ
بانها مبدا التغیر فی اخر من حیث هو اخر وهذا الکلام منه یرید اطلاق التاثیر
علی التناول للتاثیر والقبول کما تقدم وانما نقلنا هذه المباحث المتعلقة بلفظ
القوة تنبیها للمتعلم علی معانیها المختلفة کیلا یزول قدمه فی موارد استعمالاتها
والصفة المؤثرة اما ان یکون هذه القسمة کما هو کالجنس للقدرة ای اقسامه
الاربعة الدایرة بین النفی والاثبات فلا حاجة حینئذ عنها لکن انحصار القوة
الشاعرة التی یکون مبدا الفعل واحد فی النفس الفلکیة مما لا دلیل علیه و
کذا الحال فی سایر الاقسام ولعلهم بنوا علی عدم وجدوه ولم یدعوا فی ذلک حصرا
عقلیا کما فی انحصار العناصر علی ما مر والثانی وهو ان یکون مصدرا لفعل
واحد بدون الشعور هو الطبیعة هذا اذا کان المصدر صورة جوهریة فان
القوی العرضیة لا یسمی عندهم طبیعة الا مجازا فیکون تاثیره التابع له
جنس تاثیر الکیفیات اربع وتاثیرها انما هو فیما یجانسها فان اثر الحرارة مثلا هو
الحرارة فتاثیر المزاج فیما یجانسه وتاثیر القدرة فیما لا یجانسها اعنی الفعل
فهما متغایران و وقد یقال یجوز ان یکون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة

موانع ممنوعة مغاير التوابع لا تستلزم تعدد المتبوع   فان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه للقادر بغير انه لا ينافي لزوم الفعل له ووجوبه عنه وهو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما يأتي ان شاء الله تعالى والموجب ما يلزمه الفعل بلا شبهة   بالاشتراك اللفظي وذلك لان القدرة على القيام مختصة به وكذا القدرة على القعود مختصة به فاطلاق لفظ القدرة عليهما يكون بالاشتراك اللفظي بحث لان هاتين القدرتين المختصين تشتركان في مفهوم واحد هي العلة التامة وليس هذا اشتراكا في ذات القدرة بين المقدورات كما في التفسير الثاني فتامل والاولى ان يقال موافقة التفسير الثاني للمعروف ان الجمهور يثبتون القدرة الواحدة المفسرة عندهم بسلامة الالات الى افعال متضادة والتكليف بغير المقدور غير واقع اي اما قاله لما ذكره من الدليل السمعي وان كان جائزا الوقوع عند بعضهم   اجيب عن الاول هذه الاحوال الثلثة ذكره المصنف في نقد المحصل   على انه مامور بان يؤمن حال القدرة لا قبلها حاصله انه مامور مكلف في الحال اعني في حال الكفر بان يؤمن في ثاني الحال فالحال ظرف التكليف دون المكلف به فان قلت يلزم حينئذ ان يكون في حال كونه مكلفا بالايمان غير قادر عليه مع ذلك تكليف بما لا يطاق قلت انما يلزم التكليف بما لا يطاق ان لو كان مكلفا بايقاع الايمان في الحال وليس كذلك بل هو كما ذكرنا مكلف في الحال الذي هو عدم حال عدم القدرة بايقاع الايمان في ثاني الحال الذي هو حال القدرة فلا يكون من التكليف بغير المقدور في شيء لا يقال ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة عنه على الايمان وان بدل بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة التكليف بتحصيل ما في التكليف والقدرة التي هي شرطه لانا نقول ان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور والازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر

التكليف

التكليف حال القدرة نعم يتجه ان يكلف للابتدا ولا يتصور ابتدا في زمان وجود الفعل مع ما قررناه يندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا وذلك لا يستلزم عدم التكليف قبل القدرة ولا محذور فيه كما حققناه.   والحاجة الى القدرة وحدها حال الفعل متحققة يعني ان ما زعمتم من لازم القدرة اعني كونها محتاجا اليها ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود ينافي كون القدرة مع الفعل اذ لا حاجة للفعل الى القدرة حال حدوثه ع بل حاجة الفعل حال حدوثه الى القدرة متحققة لان ذلك الحدوث انما هو بالقدرة المقارنة له في الوجود وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث باحداث اخر لا احداث الحادث بذلك الاحداث كما ذكرنا في تحصيل الحاصل   وعن الثالث ان كلامنا في قدرة العبد انا ندعي ان قدرة العبد حادثة حال حدوث الفعل مقارنة له لان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم كما زعمتم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا   بان القدرة عرض بعض هذا الدليل قدرة الله مع قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا بان القدرة لانه لو وقع بهما الخ هذا ما عولوا عليه في امتناع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد شخصي وانما يتم تمتنا اذا كانت كل من القدرتين موثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاشفة لا موثرة فقد جوز اجتماع قدرتين موثرتين وكاشفة على مقدور واحد يقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع موثرتين ولا كاشفتين   ولكن يمكن وقوعه بهما يريد ان المح وقوعه بهما معا اي على سبيل الاجتماع لا وقوعه بكل احد منهما بدلا عن الاخر لانا نعلم بالضرورة قدرة تشخص على تحريك جسم معين حركة معينة تشخصه على سبيل البدل   يعني ذلك الدليل وذلك ان مداره على تعدد القدرة

حدوث

سكنا

وكون كل واحد موثرة سوا تعدد القادر او لا كما لا يخفى واذا امتنع اجتماع
قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد امتنع ان يكون مقدوره مماثلة القدرة
على مقدور اخر والا لكان كل واحد من القدرتين المماثلتين قدرة على كل واحد
من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص
واحد وحاصل الرد ان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين
لمقدور واحد شخصي والا لم تجوز وقوعه بهما معا على قياس ما عرفته في القادرين
لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور
واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان جاز
وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان
واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان
جاز وقوعه فيه بالاخرى وذلك على البدل دون الاجتماع فالعجز عن الذات
بيان مغايرة العجز لهذه الامور زيادة توضيح بحال العجز او يمكن ان يقال ولا
يجوز ان يكون ذلك المخصوص المسمى بالعجز من الامور محققة حال القدرة متغير
ان يكون امرا موجودا غير متحقق في الجسم حال القدرة فتعين ان يكون امرا
موجودا فيكون ضدا لها فهو المط معنه انه عاجز لكونه عاجزا عن عاجزية
حال دالة على العجز ولا دالة على العلم والخلق ملكة الكيفية نفسانية اذا
لم يكن راسخة فان لم يكن مبدا الصدور فعل عنها كالملكات العلمية الاعتقادية
مثلا لم يكن خلقا وكذا اذا كانت مثلا لصدور الافعال عنها تارة وتارة واذا
اجتمعت فيها الصفات المذكورة سميت خلقا كما في من يكتب من غير ان يروي
في حرف حرف وفي من يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نقره نقره و
اعلم ان العلوم المتعلقة بكيفية الاعمال لما روية وفكر كانت تلك الملكة
خلقا واذا عرفت ما فصلناه ظهر لك بطلان ما قيل ان التعريف المذكور يقتضي
ان يكون جميع الصناعات علمية كانت او عملية خلقا وليس كذلك فان علم الطب
والتنجيم وغيرهما لا يقال له الخلق لان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
هذا ان فسرت القدرة بالقوة التفصيلية اما ان فسرت بالقوة المستجمعة لا تعتبر

في التاثير فالفرق انها مستلزمة للفعل دون الخلق واعلم ان ما ذكره
بعيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع
به الضدان متساوي النسبة اليهما وكونه غير صالح لذلك صفتان متباينتان
لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب حينئذ ان يغاير القدرة
والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلانك
ما اطلقا اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان ينفك
الصفتين المتنافيتين لا تنافي لهما وتنافي اللازم يستلزم امتناع اجتماع
نفس الملزومين الوجوديين اللذين لا يتضادان وذلك معنى التضاد وجواب
ان تنافي اللازمين المحليين يستلزم تنافي الملزومين لامتناع اجتماعهما
في محل واحد والمقتضي لامتناع الاجتماع موجود في اللوازم الانصالية وهذه
نكتة شريفة قد غفل عنها اقوام فصلوا فاضلوا وكذلك كون الفعل بحيث
تكلفا وكون الخلق على الاطلاق ذلك يدل على تغايرهما دون تضادهما
تعلم انه اطلق على التغاير في المفهوم والصدق اطلاقا للخاص على العام
ويؤيده قول الامام في الملخص والخلق واصل القدرة وقوله ليس الخلق
الفعل واعلم ان الخلق في عبارة المتن على انه فاعل تضاد المعقول بحدوثها
اي تضاد الخلق القدرة وان الفعل منصوب على ذلك المعقول المحذوف
وانما تصور مغايرة الخلق للفعل على ان اكثر الاخلاق تحصل بزاوله العمل
تعصما باضافتها الى كمال وخير وشر وانه تختلف اي تختلف هذه
الامور المذكورة اعني الكمال والخير والانه والشر بالقياس الى المدركين وهو
المراد مما ذكر في المتن من اختلاف الاضافة واللذة لا تتحقق بحصول مثال
اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات جمال ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول
مثالها عنده بل لا بد في ذلك من نيلها ايضا فان قلت قد يلتذ بحصول جماع
حسناء وبحصول شرب مشروب مرغوب فيه فهما التذاذ ولا نيل قلت هناك
تخيل الالتذاذ تخيل النيل وتدبير والانسان دوام ذلك التخيل يغالطه الالتذاذ
كما تغافل عن تخيل الالم تبعا للتغير عنه والنيل لا يدل عليه الا بالتجاوز يعني ان

الفرق بينهما

دلالة النيل على الادراك بالالتزام وهي مهجورة في التعريفات لا يقال قد فسر
النيل بالوجدان والوجدان نوع اضافي للادراك فيكون دالا عليه بالتضمن
كدلالة الاجناس السافلة على الاجناس التي فوقها وهي معتبرة قطعا لانا نقول
المراد بالوجدان المذكور هو الاصابة والوصول لا الادراك الباطني كما في
القضايا الوجدانية وقدم الاعم الدال بحقيقته وارده بالمخصص
الدال بالمجاز اي قدم الادراك الذي هو اعم لان تقديم الاعم في التعريفات
اولى واجب فان قيل قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا ام به محبوبه وكان
مشغولا عنه بغيره فلا يكون الادراك اعم منه قلنا مآل هو حينئذ في هذه الصورة
بل المحبوب ما له لا يقال نيله للمحبوب بمعنى اصابته اياه ووصوله اليه وان كان مستلزما
للادراك به لكنهما لا يتصادقان مطلقا فلا عموم بينهما لانا نقول العموم بحسب الوجود
ومعناه انه كلما حصل نيل شيء حصل ادراكه وليس كلما حصل ادراك شيء حصل
نيله بل الادراك وصول الملتذ الى اللذيذ ولا بد مع ذلك من نيل ذلك
الوصول وانما لم يتعرض له اذ لا فرق بين نيل الشيء ونيل الوصول اليه بخلاف
ادراك الشيء وادراك الوصول اليه فنا بده لفظ الوصول في التعريف انما يظهر
في الادراك دون النيل والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس
الى الغير اي لا يعني بالكمال والخير ههنا ما هو كمال وخير مطلقا بالقياس الى
كل شيء فلا يختلف بالاضافة بل يعني بهما ما يختلف بالاضافة الى الغير والكمال
يطلق تارة على ما هو حاصل الشيء بالفعل هو آخرا سبا له لا بعاده اولا ويطلق
اخرى على المقيد بالمناسبة والملائمة وهو المراد ههنا واخر الخير لافادة
التخصيص لذلك المعنى لافادة تخصيصا للمعنى المراد بالكمال فان الكمال قد
يكون موثرا عند الشخص وقد لا يكون كذلك واما المؤثر عنده فلا بد ان يكون
كمالا وخيرا في اعتقاده مختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه الى الالتذاذ به
مختص بادراكه من ذلك الوجه دون ادراكه بوجه آخر فهذه ماهية اللذة قيل
اي دليل قام على ان الحالة المدركة وجودا بالوجدان المسمى اللذة حقيقتها
في نفس الامر ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون ذلك لازما مساويا لحقيقتها

انما

وتفا بلها ماهية الالم فهي على ما ذكره سابقا ادراك ونيل لوصول ما هو آفة
وشر عند المدرك من حيث هو كذلك فالآفة هي النقصان المقابل
للكمال والشر هو ما لا يكون موثرا وقال محمد بن زكريا الطبيب الرازي
ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى
هي الخروج من الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية فالقول بان اللذة عنده
الخروج عن الحالة الطبيعية ليس بشيء بل ذلك هو الالم او سببه واللذة عنده
زوال الالم الذي هو وجودي كما هو المشهور عنه فلذة الاكل هي زوال الم
الجوع ولذة الجماع زوال الم دغدغة الدغدغة وهكذا القياس قال الرازي
ان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا تجدد زوال حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية
شعر بها فقد قارن ادراك الحالة الطبيعية ذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا
ان الادراك الحالة الطبيعية اي الملائمة هو اللذة فقد اخذوا ما بالعرض مكان
ما بالذات قال الامام في الملخص اللذة لا يتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي
سيما اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استمرت الكيفية لم يحصل
الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الملمسية الا
عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن الطبيب الرازي ان اللذة نفسها هي ذلك
الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وهو ظن فاسد فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن
بالوقوف على مسئلة علمية وبوصول مال اليه من غير ان يخطر بباله هذه الاشياء
قبل وصولها اليه حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشياء مع ان
ضرر الشوق اليها وورود ما له شعورا بكليات هذه الامور والا فقد انها فاذا
حصلت هذه المعينات حصل له كلياتها في ضمنها فيزول حينئذ الم الشوق
من وجه فيكون ملتذا بها وقد يستند الالم الى تفرق الاتصال ذهب
جالينوس الى ان السبب الذاتي للوجع هو تفرق الاتصال فقط فالحرارة
انما توجع بتفريقها الاتصال والبرودة توجع لانها بالتكثير والجمع يوجب التفرق
ايضا لان الاجزاء تنجذب بها من جانب الى آخر مستفرق الى اتصالها عما انجذب

جدانها

عنها وكذا السواد الشديد يوجع لشدة جمعه والبياض الشديد لشدة
تفريقه للمراد والحموضة يوجعان لفرط التفريق والعفوصة لفرط
التقبيض ويتبعه التفريق والروائح الحادة والاصوات القوية بتفرقان
بعنف وذهب الرئيس الى ان السبب الذاتي للالم هو تفرق الاتصال
او سوء المزاج المختلف اما بالذات كالحار والبارد واما بالعرض كاليابس
فانه لشدة تقبيضه قد يفرق الاتصال واما الرطب لا يولم لا بالذات ولا
بالعرض واختار الامام ان السبب الذاتي للالم هو سوء المزاج المختلف
فقط وابطل كون تفرق الاتصال سببا له بوجوه منها ما ذكر في الكتاب
واجيب عنه ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من عبر
بسكين حاد في العاية لم يحس بالالم الا بعد زمان حتى اذا حصل سوء
المزاج تالم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له والالم يتخلف عنه ومنها
ان اغتذاء الحيوان يوجب تفرق الاجزاء ابدا ولا احساس بالالم اصلا
وقد يجاب عنه بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط
بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه
على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء وان كان متكثرا لكنه يتصغر
جدا منه فلا يحس به لتصغره واستمراره لان الادراك المختص الذي هو
اللذة كان للقوى الحسية كمالات مؤثرة عندها متى ادركها من هذه
الحيثية يكون ملتذة بها والتفصيل ههنا ان نقول للذائقة كمال هو تكيفها
بالحلاوة مثلا وللباصرة كمال هو مشاهدة الالوان الحسنة والاشكال
الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة
وللشامة كمال هو ادراكها للروائح الطيبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات
المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة وللقوى الحسية الباطنة كمال التصور
عليه وتصور قصده حلب عليه وكالكشف تصور شيء بوجوده او تصور شيء
بتذكره فتذكر هذه القوى اذا نالت كمالاتها وادركها من حيث انها مؤثرة
عندها التذت بها وللقوى العاقلة ايضا كمال هو ان يتمثل فيها قدر استطاعتها

جلية المبدا الحق تع بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية
ويتمثل فيها ايضا نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا على الوجه
اليقيني المبرا عن شوائب الظنون والاوهام وللنفس الناطقة كمال اخر
وهو ان يتخلق بالاخلاق الفاضلة المستفادة من الاعمال الصالحة
فاذا حصلت لها هذه الكمالات العلمية والعملية وادركتها من حيث انها
كمالاتها ومؤثرة عندها التذت بها لا محالة ثم نقول لا شك ان الكمال اذا
كان اقوى وافضل وكان ادراكه اتم واكمل كان الالتذاذ به اعظم واجل
وانت تعلم انه لا نسبة لكمال القوة العاقلة وادراكها الى كمالات القوى الحسية
وادراكاتها فلا جرم كانت اللذة العقلية اعلى طبقة من اللذة الحسية ولذلك
ترى الذين اوتوا حظا منها يستحقرون طيبات الحيوة الدنيا ويعمون لمديد
المناجاة مع المولى ولا يصدنك عن هذا التفات طائفة منهم الى شيء من ملهوباتها
فان ذلك منهم ليس من حيث انها لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها
بالقياس اليهم وسائل الى تلك اللذة العظمى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
وقس على ما ذكرنا حال الحس ... ميل انها نوع من العلم بالمعنى الاعم
وذهب ابو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة ان الارادة
بيان اعتقاد النفع سواء كانت يقينيا او غيره قالوا وتحقيقه ان نسبة قدرة
القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه
يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصوصا لوقوعه منه و
ذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما
الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض تعقب اعتقاد
الضرر وذلك لانا كثيرا ما يعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد
هذا الاعتقاد وتقابل ان يقول هذا من كلام الله في هذا المحصل ردا على ما
ذكر من وجدان الميل المترتب على هذا العلم فان القادر التام القدرة لا يوجد
منه ذلك الميل وقالت الاشاعرة الارادة يوجد بلا اعتقاد من غير ان يعتقد
نفعا او حجة بل ترجح سلوكه بمجرد الارادة من غير ان يكون له اعتقاد نفع يخصه

عن تعقبه فالارادة صفة مغايرة لهما مخصصة لاحد طرفي المقدور ربما لو وقع قالوا
وللقادر ان يرجح احد طرفيه بمجرد الارادة من غير ان يكون هناك مرجح يختص
بذلك الطرف كما في المثال المذكور ونظائره والمعتزلي انكروا ذلك وادعوا الضرورة
في انه لابد من مرجح مخصص قالوا وليس يلزم من فرض التساوي في ذلك
الامثلة ان يكون التساوي بحسب نفس الامر ولا من الشعور فالرجحان
الشعور بذلك الشعور على ان طبيعة الهارب تقتضي ان يسلك الطريق
الذي على يساره لان اليمين اكثر قوة والقوي يدفع الضعف كما يشاهد
فيمن يدور على عقبه   فارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المتقابل الآخر
قيل ربما تصور تخصص في كل من المتقابلين فايدة فاراده معا وايضا فاقد صحة
المزاج قد يكره الحار والبارد معا ويميل الى المعتدل والجواب عن الاول انه لم
يترجح عنده احدى الفايدتين لم يحصل له ارادة وح يتعلق الكراهة بالمقابل
الآخر وعن الثاني ان مقابل الحار ليس بحار والارادة متعلقة به   فان ارادة
غير فاعل الفعل لا تقتضي اختصاصه بالفاعل بوقت دون وقت فان اراد زيد
مثلا اذا تعلقت بفعل عمرو لا تخصص ذلك الفعل بتلك الارادة والحال في
الكراهة على هذا القياس ولذلك قالت المعتزلة ارادة الله تعالى متعلقة بايمان
الكافر وطاعة الفاسق مع عدم وقوعهما وكراهته متعلقة بالكفر والفسق مع
وقوعهما   وقد يتعلقان بذاتيهما فان الفاسق قد يريد ان يحصل له ارادة
الطاعات وقد يكره كراهته اياها واما الشهوة اعني توقان النفس الى المستلذات
فلا يتصور تعلقها بنفسها وقول من قال حين سئل ماذا يشتهي ان اشتهي
محمول على ارادة الاشتهاء مجازا وكذا الحال في النفرة وقد يفرق ايضا بان المريض
قد يريد شرب دواء كريه ولا يشتهيه بل ينفر عنه والصائم قد يشتهي الطعام ولا يريده و
قد يجتمعان كثيرا فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وقس على ذلك حال النفرة و
الكراهة   صفة تقتضي الحس والحركة فان قيل المسكوت حي ولا حس له ولا حركة
والعضو المفلوج حي ولا حركة فلا يكون الحيوة مقتضية لهما قلنا ذلك لوجود
المانع فلا ينافي الاقتضاء   اي الحيوة بالنسبة الينا مشروطة باعتدال المزاج

فق

٢٨٨

انما قال بالنسبة الينا احترازا عن حيوة الباري فانها غير مشروطة بذلك اذ لا يتصور
هناك اعتدال مزاج   هو اصلح الامزجة بالنسبة اي بالنسبة الى ذلك الموصوف
نظرا الى خواصه والآثار   وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة هذا
عند الحكماء واما عند المعتزلة فالبنية عبارة عن مجموع جواهر فردة يقوم بها تأليف
خاص لا يتصور الحيوة باقل منها والاشاعرة لم يشترطوا البنية بل جوزوا قيام الحيوة
بجوهر واحد   اجيب بان الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع ولا شك ان
المجموع من هذه الحيثية شيء واحد اما وحدة حقيقية او اعتبارية فان لم تكن الحيوة
سارية فيه فلا كلام وان كانت سارية فلا بد في وحدتها الحقيقية من وحدة محلها
وحدة حقيقية ولا استحالة في عروض الوحدة الحقيقية للامور المتكثرة بواسطة صورة
واحدانية كما في السرير والمعجون   واجيب عنه بان المراد بالخلق التقدير بهذا
رد لاستدلال هذه الطائفة بالآية الكريمة لا ابطال لمذهبهم لاثبات المذهب الاول
حتى يرد عليه كما توهم ان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول ثم الظاهر انا
عدم الحيوة عما اتصف بها لان هذا القدر يتحقق هناك دون الزايد عليه
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض وهذه الكيفيات النفسانية ايضا
مخصوصة بذي الحيوة الا الصحة والمرض فان افعال النبات من الجذب والهضم
وغيرها اذا كانت سليمة كان النبات صحيحا وان كانت مأوفة كانت مريضا قال
الكاتبي ان التعريفين المذكورين لا يتناولان صحة النبات لان الملكة والحال
من الكيفيات المخصوصة بذوات الانفس والنبات ليس منها وفيه بحث لان
النبات له نفس نباتية يصدر عنها افاعيل مختلفة معينة مسماة بالافعال الطبيعية
اللهم الا ان يخص الحال والملكة بالنفوس ذوات الشعور وتقدم الملكة على
الحال في التعريفين مع تأخرها عنه في الوجود لكونها اكمل القسمين واقوى فيما
ايهما من اقتضاء سلامة الافعال او آفتها فان صدور اصل الافعال منسوب
الى الموضوع وصدورها بوصف السلامة او الآفة منسوب الى الملكة والحال
فالصادر من الموضوع غير الصادر عنهما كما يشعر به عبارة الحد فلا ينافي فيهما
والمرض بالمعنى المذكور يقابل الصحة تقابل الضدين وقد يفسر بعدم الملكة والحالة

والحالة المذكورة في تعريف الصحة فان هذا العدم كاف في عدم سلامة
الافعال المسمى بالآفة فمقابلهما تقابل العدم والملكة لان كل احد
يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور يعني انها امور وجدانية لا شبهة في
وجودها وحقايقها معلومة فيميز بعضها عن بعض ويعاندها بالوجدان
ايضا فوق ما تصور من التعريفات التي يذكر لها نهي عنها الا ان يراد بها
تفسير الالفاظ الموضوعة بازائها وقد سبق لك كلام في هذا المعنى .
والسبب المعد لاصل الفرح قالت الحكماء ان لوجود الحوادث في عالمنا
مبدا عام الفيض وان فيضه انما يتخصص بسبب تخصص قبول المواد
فوجب ان يعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية
واستقرا على ان الفرح والغضب والغم كيفيات تابعة لانفعالات خاصة
بالروح الذي في القلب ثم ان تلك الانفعالات والكيفيات التابعة لها قد
تشتد وتضعف لا بسبب الفاعل الفياض بل بسبب اشتداد استعداد الجوهر
المنفعل وضعفه قالوا ولاصل الفرح سبب جسماني يسمى سببا معدا وسبب
نفساني يسمى سببا فاعليا ولاشتداده ايضا سبب وهكذا الحال في الغم
والاسباب المعدة لاصل الغم مقابلات هذه الاسباب فهي اما قلة الروح
كما في الناقة والمنهوك بالمرض والشيخ واما غلظ الروح كما في السوداوي واما
رقته كما في المراة واما كدورته كما في السوداوي ويندرج في هذه الاسباب
اي الاسباب الفاعلة للفرح ولا يخفى ان الاحساس بالمحسوسات الملائمة
وبذكر الامور الستة راجعا الى العلم والباقية راجعة الى القدرة فمرجع
الكلام كان الجهل والعجز مرجعان للنقصان ويندرج فيهما ايضا مقابلات
للامور المندرجة في العلم والقدرة والاسباب الموجبة لشدة الفرح او الغم اي
شدة الاسباب الموجبة لاصلها وهناك شيء اخر موجب للشدة وهو تكرر الفرح
او الغم لان الجسم الواحد اذا تكيف بكيفية مرارا حصل فيه استعداد اتم لقبول
تلك الكيفية الا ترى ان الجسم اذا تسخن مرارا كان اسرع تسخنا واشد سخونة
ويتبع الفرح امران احدهما تقوي الطبيعة ويتبعه الامور الثلثة المذكورة

والثاني

289

والثاني تحلل الروح ويتبعه شيئان الاول الانبساط للطف القوام والثاني
انجذاب المادة الغاذية اليه لان الروح اذا تحرك بالانبساط الى خلاف جهة
الغذاء اوجب ان يستتبع الغذاء اما الملازم صفائح الاجسام واما لامتناع الخلاء
ويتبع الغم ايضا امران احدهما ضعف الطبيعة ويتبعه لانه اشياء خروج مزاج
عن الاعتدال واستعداد الروح للتخلخل وقلة بدل ما يتحلل والثاني
تكاثف الروح بسبب البرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة
احتقان الروح وانقباضه ويتبعه شيئان الاستعداد لعدم الانبساط وعدم
انجذاب مادة الغاذية اليه احدهما الغضب الثابت اذا كان الغضب
ثابتا وكان الانتقام غير مايوس منه لغاية صعوبته ولا متيقن به لغاية سهولته
كانت النفس مشتاقة اليه ابدا جاعلة للمغضوب عليه نصب العين فيورث ذلك حقدا
ولا اشتياق لها الى ما تعبث منه لانه كالممتنع ولا الى ما يتعقب بسهولته لانه كالحاصل
فلا يوديها حقدا ولذلك لا يتصور حقد بين السلطان ورعيته والقسم كالمنطقية
وغيرها النطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب
عدد في نفسه والثاني العدد الذي ليس صحيح من المكسور التسعة التي هي النصف
الى العشرة والاصم يقابله بالمعنيين ومن كيفيات المنفصل الاولية والتركيب
اي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد وكونه يعده غير الواحد ايضا
اقسم الخطوط الواصلة بين نقطتين هذا ما ذكره ارشميدس قال الامام الرازي
وفيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير
الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى
بل زالت وحدثت نهاية اخرى فثبت ان المستدير والمستقيم والمنحني انواع
مخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء فصول متنوعة واما اللوازم
للفصول النوعية فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال
انطباق هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا
بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال من ان
كل قوس مرئي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب

وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا اوجد المستقيم لم يبق تلك
النهاية المخصوصة التي للمستدير بل ذات ذلك الخط باق لكن زال عنه
الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر
والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جايز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دايرة على سطح تلك الكرة
ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا
تدريجي وفي المستقيمين كما دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق اصلا في التساوي
والحكم وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل
في الحركة المدحرجة و ويرسم هذا الرسم هو الذي ذكره اقليدس وهو ظاهر
المراد بالانطباق اجزائه المفروضة على جميع الاوضاع وهذا المعنى لا يوجد
في غير الخطوط المستقيمة كما لا يخفى وقد يرسم المستقيم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
وميل لا يتغير وضعه ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع طرفه في امتداد شعاع
البصر ستر وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا ارادوا ان يعرفوا
استقامة القدح اوقعوه في امتداد الشعاع ولا شك في وجود الخط
المستقيم قد يقال لا بد له من دليل لجواز ان يكون الخطوط كلها منحنية قليلة الانحناء
فلا يدرك بالحس وايضا قوله وكما انه موجود فالدايرة موجودة ان اراد به اقناع
التخييلي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجودها على وجود الخط المستقيم
فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك
الآخر حصلت الدايرة اعلم انهم قالوا اذا تحركت نقطة في سمت واحد حدث
خط مستقيم واذا اثبت وحرك الآخر الى ان يعود الى وضعه الاول حدثت
دايرة كما ذكره واذا قطعت الدايرة نصفين واقيم الخط المنصف على حاله
وحرك النصف الى ان يعود الى وضعه حدثت كرة وهذه كلها تخيلات يسهل تصور
هذه الامور والا فالنقطة متاخرة من الخط المتاخر من السطح المتاخر من الجسم
ضرورة تاخر العارض عن المعروض فكيف يوجد المتقدم بحركة المتاخر
لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو

الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الداير سطح مستو وهي موضوع المحيط بها
الذي هو خط مستدير. على تقدير تسليمه ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون
استدارة السطوح واستواؤها شرطين لحصول الخطين في الموضوع الواحد
القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا اخرى
للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع
واحد واما قوله لم يكن عارضا بهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين
فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين
الا ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع ان
عارضيهما متضادان فان استدل بانهما لا يتواردان على خط واحد فجوابه
ما مر ومنه احاطة الحد او الحدود بالجسم هذا تعريف للشكل العارض للجسم
واذا ابدل الجسم بالمقدار ساوى العارض للسطح ايضا وقوله كالكرة يمثل
للشكل بعد التنبيه على ان المراد بالحد ههنا هو الطرف يكون المجموع
خلقة فهي مركبة من الكيفيات المحسوسة اعني اللون ومن الكيفيات
المختصة بالكميات المتصلة اعني الشكل م باعتبار الخلقة يوصف الشخص
بالحسن والقبح وهو المضاف الحقيقي هذا هو الذي عد في المقولات
واما المشهوري فمركب من المقولة ومعروضها وقد يطلق المضاف على
المعروض وحده كما ذكر في الملخص ولا غرض يتعلق به هو هيئة يطلق على
جميع مقولات الاعراض من حيث انها حاصلة من موضوعاتها كما ان العرض
يطلق عليها باعتبار عروضها لها وقوله الى الفعل هيئة اخرى الى هيئة
اخرى معقولة معها فان النسب التي هي غير الاضافة ليست من حيث
هي لا يتصور الا بين شيئين اعني المنسوب والمنسوب اليه ويكون تعقلها ولا
مستلزما له ويكون لبعض النسب مع كونه على هذه الصفة حالة اخرى وهي
ان يكون بازائه نسبة اخرى لا تعقل الا معا ويسمى حينئذ نسبة متكررة كالابوة
مثلا فانها مع كونها نسبة ذاتي الاب والابن موقوفا تعقلها على تعقل ما بازائها
البنوة التي كذلك فهي النسبة المتكررة من مقولة المضاف بخلاف ساير النسب

فالطرفان في المضاف نسبة خلاف النسب التي هي غير المضاف فان احد
الطرفين هناك والاخر ليس بنسبة قول الشارح فالنسبة التي لا يوجد الطرفان
فيهما من حيث هي نسبة مبتدا خبره قوله غير اضافة ولفظ نسبة منصوب عامله
لا يوجد ولا بد من تقدير لفظ نسبة بعد قوله والنسبة التي يوجد الطرفان
فيها   احدهما وجوب الانعكاس هذه خاصية للمضاف المشهوري فانه
اذا نسب احد المشهورين الى الاخر وجب ان ينعكس تلك النسبة من المنسوب الاخر
اليه ايضا هذا اذا اخذ كل منهما من حيث انه مضاف الى الاخر لا من هذه
الحيثية لا ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو الانسان لا يقال الانسان ابن
الاب ولا المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة
ابوة للبنوة   يخالف الانعكاس الحلي المذكور في المنطق خص بالذكر الانعكاس
الحلي لانه محل الاشتباه ووجه المخالفة ان الانعكاس الحلي يجعل فيه المحمول موضوعا
والموضوع محمولا وههنا يجعل متعلق المحمول موضوعا ثم تكرر ذلك المتعلق مضافا
الى الموضوع ويجعل محمولا ويحذف من البين ما كان محمولا في الاصل   و
الاخرى وجوب التكافؤ هذه خاصية شاملة للحقيقي والمشهوري والاصل
فيها الحقيقي فان ذات احدى الاضافتين يجوز ان يكون موجودا بدون
ذات الاخرى كالاب والتكافؤ يجب كل واحد من الوجودين الذهني و
الخارجي   فيعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا يتسلسل بالنسبة الى الاضافة
العارضة له فيلزم التسلسل قد تقدم مرارا انه لا يلزم من وجود طبيعة في الخارج
وجود جميع افرادها فيجوز ان تكون الاضافة الاولى كالابوة مثلا موجودة
في الخارج ويكون الاضافة العارضة لها بالقياس الى محلها اعني حاملها
من الاعتبارات الذهنية فيقطع التسلسل فيهما بانقطاع الاعتبار وحاصل
الاعتراض ان زيدا مثلا محتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما
الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة
بذاتها فلا تتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل
من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة بالقياس اليه كما

من حيث انه مضاف
المشهوري وان
اخذ احدهما
صح

الشي

وليس لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها
كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في المحل فليس له
مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول
في المحل نفس ذاته على قياس ما عرفت قبل في وجود الوجود لانا نقول حصول
شيء في محل يستحيل ان يكون نفس ذلك الشيء وكيف لا وتقدم الشيء في
نفسه متقدم على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشي على نفسه   لكانت
مشاركة لغيرها في الوجود ويمتاز بخصوصيتها وما به الاشتراك يغاير ما به
الامتياز فوجود الاضافة مغاير لخصوصية ماهيتها واتصاف حصولها
بالوجود متقدم على وجودها لان الشي ما لم يتصف بالوجود لم يكن موجود
لكن اتصاف ماهيتها بالوجود اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم
وجود الاضافة على نفسه   اذ لا نم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه
بل غايته انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد اخر منها
فنقل عليه ان المقدور وجوده هو طبيعة الاضافة لا فرد من افرادها الذي
لزم تقدمه على وجود الطبيعة على وجودها فلا منع على اللزوم بل على بطلان التالي
وهو توقف وجود الطبيعة على وجودها فان الطبيعة لا وجود لها سوى وجود
افرادها فمدار توقف وجودها في ضمن فرد على وجودها في ضمن فرد اخر فان قلت
على تقدير كون الطبيعة موجودة بوجود مغاير لوجودات افرادها لم يلزم محاذير
الا كون وجود طبيعة الابوة مثلا موقوفا على وجود طبيعة الاتصاف فلا
محذور ايضا قلت ان الكلام حينئذ في توقف وجود الطبيعة الجنسية التي
هي المقولة على وجودها فيلزم تقدم الشي على نفسه   فان اتصاف الشي
بالوجود وهو الاضافة بمعنى الانضمام اي الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة
لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فاني يلزم من تقدمه على وجود
الاضافة تقدم الشي على نفسه وانت تعلم ان هذا السؤال لا يختص بتقرير الدليل
الثاني على هذا الوجه بل يتناول تقريره الاول ايضا وقد اجيب عنه بان
الانضمام يستلزم الاضافة اعني المنضم والمنضم اليه فان ما بين الصيغتين

لاينفلان الا معافية المقصود ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدم الاضافه
على وجود الاضافه ان يتقدم عليه بما ان الصفتان المتفرعتان عليه
المتاخران عنه فلا يتم الاستدلال يلزم عدم تناهي الاضافه
الموجوده المترتبه في الاعيان ان هذا اللزوم ممنوع وما ذكر من البيان لا يعتد
به لان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد في آنفها
مرتبه وما اورد على الدليل الاول من ان القابل لوجود الاضافه ليس
قابلا بوجود افرادها كلها بل لوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا
دون بعض وارد وهذا على الدليل الرابع ايضا والثاني لا يصح
استحالة على برهان التطبيق ورد عليه ان هذه الاضافات العارضة
لح بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل منقول
على انه ليست له صفات موجودة غير متناهية كان حدا لا برهانا
وح يعرض الاختلاف والاتفاق بنوع الاختلاف والاتصاف على كل
واحد من الموضوعين بما يخصه من المضاف الحقيقي اذ لولا الاختصاص المذكور
كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير
فضلا عن الاختلاف والاتفاق اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي
باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما كما صرح به في ساير
الكتب وكما هو المتبادر من العبارة عند الاطلاق فلا يرد عليه انه لولا
ان يكون المعلوم مطلقا للصور الحاصلة في العالم لما كان معلوما له دون
غيره وصفة المطابقة امر زايد على ذات المعلوم وذلك لان المطابقة ليست
صفة حقيقية قايمة بذات المعلوم الا ترى انه لا يختلف حال المعلوم في نفسه
بسبب تعلق العلم به بخلاف العلم فانه صفة حقيقية قايمة بذات العالم لاجلها
صار عالما وكذا اليمين والشمال متضايفان من غير ان يتحقق في شي
منهما امر موجود يحصل به فانما يتم بنسبة الشي الى المكان الذي هو فيه
الا انه نفس النسبة اي الاين هيئة تعرض للشي باعتبار حصوله في مكانه
وليس نفس هذه النسبة التي هي حصوله في مكانه وهذا على راي من قبل الاين

جنسا عاليا ومن دخله داخلا تحت جنس النسبة الشاملة له ولما عداه من
المقولات النسبية فسره بالنسبة التي هي حصول الشي في مكانه ولا اختيار للمص
القول الاول وجب تاويل عبارته بما ذكره الشارح والمكان الحقيقي للجسم ما
يكون فيه ولا يسعه معه لغيره ولا يكون الا واحدا وغير الحقيقي ما ليس كذلك و
هو متعدد ويختلف بحسب القرب والبعد من الحقيقي كالبيت والبلد والاقليم
والمعمورة الى غير ذلك وقوله ولا شك ان كون الشي في مكانه نسبة الى المكان
من لوازمه منظور فيه لجواز ان يكون النسبة ذاتية لذلك الكون وقد عرفت
فيما سبق ماهية الحركة والسكون على راي المتكلمين وان المتحيز لا يخلو عن الحركة
والسكون الا آن حدوثه واما الاجتماع والافتراق فلا يعقلان الا بين متحيزين
سواء كانا ساكنين او متحركين او واحدهما ساكنا والاخر متحركا لان الكمال
ما يكون في الشي بالقوة ثم يخرج الى الفعل الاولى ان يقال كمال الشي ما يكون حاصلا
فيه بالفعل ليندرج فيه الكمالات الدائمة الحصول كما في العقول ويتناول الغير
الحركات الازلية على رايهم دائما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا
والفعل تمام بالقياس اليها وكانه صرح بذكر القوة تنبيها على هذا المعنى لا لان
يسبق القوة شرط في الكمال اذ يكفيه تصور القوة فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال
كونه لايقا بما حصل منه كما مر في تعريف اللذة لكنه ليس معتبرا ههنا اذ لا يجب ان
يكون الحركة اليق بما جهاما من عدمها بخلاف فانه اذا حصلت صار
الشي بها بالفعل بقي بعدها ما يتعلق بتلك الحركة شي بالقوة اي بقي فيه شي
بالقوة من جملة اجزاء تلك الحركة المتصلة التي يوجد بها متحركة بالفعل فالقوة والفعل
خلطاهما في ذات شي واحد هو الحركة بمعنى واما التوسط فانها كما سياتي اذا
حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها نعم يلزمها ان
يكون لها نسب بالقوة الى حدود المسافة لكن تلك النسب عارضة لها غير
معتبرة في ذاتها واما كون الحصول في المنتهى بالقوة فمشترك بين الحركتين لازم لهما
فان الجسم ما دام متحركا لم يكن حاصلا في منتهى المسافة ومع الحصول فيه ينقطع الحركة
بالكلية فظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في الكمال وهما يا اول

اليه فی ذلک الکمال وبقيد الاولية يخرج الکمالات الثانية وبقيد الحيثية
المتعلقة بالاول يخرج الکمالات الاولی علی الاطلاق اعنی الصور النوعية
للاجسام فانها کمالات اولی لا بالقوة لکن لا من هذه الحيثية بل مطلقا
بخلاف الحرکة فانها کمال اول من هذه الحيثية فقط ولانها فی الحقيقة من
الکمالات الثانية بالقياس الی الصور المنوعة وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها
ترتب کمال اخر عليها بحسب کونه بالقوة معها فهی اولی بالقياس الی ذلک
الکمال. فهو ان الحرکة هو حصول الجسم فی مکان بعد حصوله فی مکان اخر اورد
عليه انه سيصرح بان الحرکة هی مجموع الحصولين فلو فرضنا جسما سکن فی مکان
سنة ثم انتقل الی مکان اخر وسکن فيه سنة اخری لزم ان يکون السکونان
معا حرکة زمانها سنتان والضرورة قاضية ببطلانه ويمکن ان يجاب عنه
بانه اراد بذلک المجموع الکون الاول فی المکان الثانی والمکان الاخير فی المکان
الثانی وليس ما ذکرته مدة لها وقد تقدم ان الحرکة علی مذهبهم هی الکون
الاول فی المکان الثانی يوصف بالحرکة فی الان الاول بل فی الان الثانی
فاندفع الاشکال اورده الشارح هذا غاية ما حققوه علی قاعدتهم ولا
يخلو عن شوب لان القائل بتماثل الاعراض يلزمهم ان يکون کون واحد
بالشخص تارة حرکة وتارة سکونا ويکون الفرق بينهما کالفرق بحسب الشاب
والشيخ واما جعل مجموع الکونين حرکة علی ما اختاره الشارح فيلزم ان يکون
السکون اعنی کون الجسم فی مکانه الاول جزء من الحرکة فان قلت ويستلزم
ايضا ان يوصف الجسم بالحرکة فی المکان الاول لوجود جزء من الحرکة فيه
کما يوصف بها فی المکان الثانی لوجود جزء اخر منها فيه قلت لهم ان
يقولوا ان ماهية الحرکة لا يتصف بالوجود الا عند وجود الجزء الاخر فلا يوصف
الجسم بالحرکة الا عند وجوده. فان المتحرک اذا لم يصل الی المنتهی دل علی ان
الحرکة بمعنی القطع بل الزمان الذی هو مقدارها ايضا مما يستحيل وجودها فی
الاعيان هذا وقد اعترض عليه بان ما ذکره يدل علی ان اجزاءه لا يوجد معا
فی شیء من الانات وليس يلزم من عدم وجودها فی الان الذی هو وجود خاص

ان لا يوجد اصلا لجواز وجودها فی زمان وانت تعلم ان ما ذکره يدل علی ان
الحرکة المتصلة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الی المنتهی ولا حال الوصول
اليه ولا بعده فلا تتصف بالوجود اصلا فان قلت هی حال الوصول
متصفة بانها وجدت فی جميع ذلک الزمان لا فی شیء من اجزائه قلت حصول
الشیء الواحد فی نفسه علی سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل فی الجزء الاول
من الزمان لا بد ان يکون مغايرا لما حصل فی الجزء الثانی منه لامتناع ان يکون
الموجود عين المعدوم فيکون هناک اشياء متغايرة لا يتصل بعضها ببعض
ايضا لا حقيقة لاستحالة ايصال الموجود بالمعدوم لذلک وکل واحد منها
حاصل دفعة لا تدريجا وان عنی بالحرکة حالة المتحرک المتوسط بين ای
المبدا والمنتهی من المسافة حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحس عنها تارة باختلاف
کون الجسم بحيث ای حد من حدود المسافة يفرض لا يکون هو قبل ان الوصول
اليه ولا بعده حاصلا فيه واخری بانها کون الجسم بحيث ای ان يفرض يکون حالة
فی ذلک الان مخالفا لحالة فی انين يحيطان به ولا شک ان حال الجسم فی المبدا و
المنتهی والان الذی هو فيه فی احدهما ليس کذلک وهذه الحالة المسماة بالتوسط
صفة واحدة شخصية موجودة دفعة مستمرة الی المنتهی يستلزم ثم اختلاف نسب المتحرک
الی حدود المسافة فهی باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الی تلک الامور سيالة
فهی باستمرارها وسيلانها تفعل فی الخيال امرا ممتدا غير قار فهذا الامر الممتد هو المتصل
للزمان والمنطبق عليه وعلی المسافة ايضا وقد عرفت انهما معا غير قار فيهما ان
لا وجود لها فی الاعيان فان سئل الکون فی المکان يعنی ان مفهوم
الکون کلی وکذا مفهوم المکان والان والقبل والبعد فاذا قيد الکون بهذه
القيود التی کان کليا ايضا والکلی لا وجود له فی الاعيان بل الوجود فيها
افراده فالموجود فيما بين المبدا والمنتهی افراد من الکون فيزول بعضها ويوجد
بعض اخر فيها فلا يکون للمتحرک صفة واحدة شخصية مستمرة الی المنتهی کما زعم
ويحصل الجواب ان تشخص الحرکة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه
الحرکة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحرکة فالحرکة الواحدة بالعدد هی التوسط

الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في نوع واحد ويلزم من ذلك
ان يكون بين مبدا ومنتهى معينين ثم ان اختلاف نسب هذه التوسط
المشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل ان في حد اخر لا يوجب تعددا
في ذات هذا الشخص بل بعوارضه واحواله كما في امثال الحرارة والرطوبة وبما حصلنا
لك اندفع ما يقال من ان تخصصه بهذا المكان وذاك المكان وان لم يقتض
تعدده لكنه لا يابى ان يتعدد بتشخصات اخر والقول بان وصول المتمكن الى كل
حد يوجب قسمة في المسافة باختلاف الاعراض ويحصل بذلك شخص اخر ويتقدم
الشخص الاول مردود بالحقيقة من ان اختلاف الاعراض لا يوجب قسمة خارجية
بل وهمية على ان الضرورة حاكمة بان للمتحرك حالة موجودة وان تلك الحالة يوجد في
كل ان في الزمان الذي هو متحرك فيه فلا يخ اما ان يكون هناك حالة واحدة مستمرة
كما ذكرنا واما ان يكون في كل ان وفي كل حد حالة اخرى والثاني باطل لان تلك الحالات
المتعددة بالشخص ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون فاصل لزم تتالي الانات
وتركب المسافة من الحدود التي لا ينقسم في امتداد المسافة وقد عرفت بطلانه وان
لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو بط فرضنا فوجب ان يكون حالة التوسط
حالة واحدة بالشخص باقية بعينها ما دام الجسم متحركا متوسطا بين المبدا والمنتهى لا يقال
ما ذكرتم يبطل بعينه ايضا لان تلك النسب اما ان يكون متعاقبة متصلة بلا
فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الانات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك
زمان سكون لانا نقول ان المسافة متصلة في ذاتها لا يمكن ان يعرض فيها حدان
متصلان والزمان ايضا متصل في ذاته لا يمكن ان يعرض فيه انان متصلان
لما ... الحركة الواحدة الشخصية بحيث يمكن ان يعرض في مسافتها وفي زمانها
انات ويكون بين كل ان حدين من المسافة جزء منها قابل للانقسام وكذا بين كل
شيء جزء من الزمان قابل للقسمة على قياس الخط والنقط المفروضة فيه وليس يلزم من
ذلك الجزء من المسافة والزمان بل يلزم عدم اعتبار نسبتها الى الحدود والتي
يمكن ان يعرض في ذلك من المسافة وهذه النسب التي يعرض للحركة في الانات

فاصل

الى الحدود والمفروضة في المسافة امور اعتبارية لعدم اعتبارها لا يقدح في وجود
الحركة التي هي في ذاتها حالة اي حد يفرض في مسافتها تعرض لها هناك نسبة في
ان يخالف تلك النسبة التي يمكن ان يعرض في حدود ان سابقين ولاحقين
فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى
كما قرره الشارح وهذا ما وعدناك بيانه فيما سلف واما تعرضه بها شبهة يرون
والجواب عنها فقد مر من الكلام ما يطلعك على الحقيقة الحركة يتوقف على
ستة امور اراد يتوقف الحركة عليها انه لا بد في تحقق الحركة من هذه الامور
الستة على ما مر جوابه والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا
على وجود الحركة فكيف يتوقف عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا
في الوجود عن الحركة كالبياض عن الحركة الاشتداد فلا يتصور توقف
الحركة عليه الموضوع للحركة اي المراد بالمنسوب اليه هو المقولة التي وقعت
فيها الحركة لا موضوع الحركة كما توهمه العبارة لان الموضوع داخل في العلتين
ولا شك ان الحركة [illegible] الى المقولة ايضا فيقال حركة في مقولة كذا وسيأتي
تحقيق معنى وقوع الحركة فيها واعلم ان الحركة من حيث انها عارض لا بد لها
قطعا من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية
ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان
وسطوط ولا بد لها ايضا كذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة
الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا تتصور فيها
ثبوت مبدا ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة الفرض
لها مبدا ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود
له بالفعل بل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد
انها مستلزمة لامكان فرضها بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا
وما ذكره الشارح من الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة يكون
الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا ... مردود لما سبق من ان الكمال
سواء كان حركة او غيرها لا يجب كونه مسبوقا بالوجود كذا قوله ولما كان لها

كال بان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مدخول فيه لجواز ان يترتب عليها ذلك
الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فان كل نقطة مفروضة في
الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها في ان واحد بل في اين فلا
يلزم اجتماع المتقابلين اعني مفهومي المبدا والمنتهى في تلك النقطة معا كالا
وذلك لانها اتصفت بالبداية حال ابتدا الحركة وقد تلاشت تلك الصفة
عند انتهائها واتصفت ح بصفة اخرى هي كونها منتهى لها كالحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة هذان مثالان للمتضادين بالذات
في الحركة الكيفية وقد يتضادان بالذات في الحركة الكمية من الصغر الى ال... فانهما
بين البياض والسواد المتضادين وكما في الحركة الكمية من الذبول الذي ليس في
الغاية وقد يكون احدهما احد المتضادين بالذات والاخر واقعا بينهما كما في
الحركة من السواد الى الصفرة ومن غاية النمو الى الذبول الذي ليس في الغاية واما
الحركة الاينية فلا تضاد بالذات بين مبداها ومنتهاها بل بينهما تضاد بالعرض
اما لعرضين لازمين كما في الحركة من المركز الى المحيط فان هذين الوضعين
لازمين لتلك النقطتين او لعرضين غير لازمين كما في الحركة من احد جانبي
المسافة الى الاخر فان كون احدهما مبدا والاخر منتهى بمجرد الاعتبار وقد عرفت
حال المبدا والمنتهى في الحركة المستديرة مما يصح حالهما في الحركات كلها اذ من
الجائز فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية المناسب ان يقال او لا نهاية لها فان
ثبوت احدهما دون الاخرى يدل على انهما ليسا متضايفين واما سلبهما معا
عن الحركة فلا دلالة له على سلب التضايف بل على ان الحركة لا يستلزم شيئا
منهما كما اشير اليه سابقا بل يكون منهما تقابل التضاد وذلك لان مفهومي
مبدا الحركة ومنتهاها لا يجتمعان في ذات واحدة فهما متقابلان فقد انتفى عنهما تقابل
التضايف كما ذكره فظهر ان ليس بينهما تقابل السلب والايجاب او الملكة فتعين
تقابل التضاد لانه قد ذكرهما من قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا
وعرضا فيه بحث لان ما ذكره من ان التضاد بالذات او بالعرض انما هو
بين ذاتي المبدا والمنتهى كما مر والكلام ههنا في مفهوميهما قال الامام مبدا

الحركة ومنتهاها له ذات ولذاته كونه مبدا او منتهى وهذان العارضان
اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى الحركة واما ان يعتبر كل منهما بالقياس
الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني من التضاد وبدليل
على ما ذكرنا انه اذا كان بين مفهومين معنيين تضاد بالذات لم يمكن ان
يثبت عنهما ذلك وثبت لهما تضاد بالعرض فقط اي المتحرك و
المحرك لا يكونان متحدين لا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية
والوضعية هو الجوهر المادي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة
الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة
هو القابل في ذاته للحركة المتصفة حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة
النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض
والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير و
والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات و
ما جاوزها تتصف بها على سبيل التبع وبالعرض اذا عرفت هذا فقول
لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي
عرضت له المتحركية هو الشيء الذي عرضت له المحركية واستدل على ذلك
بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة
للحركة والا لكانت علة للجزء الاول منها فيلزم من ذلك الجزء بدوام ذلك
المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها فلا يتحقق الحركة منها ولا شك ان المحرك
امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر
لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المحرك الذي
هو مستمر محركا لنفسه كان وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون منه
مقتضيا لوجود الحركة بشرط حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعمتم في الطبيعة التي هي محركة عندكم
للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة
المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة

انما لاجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان اثبت العارضة لها بالقياس
الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا تسعد تشخصا فلم
لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة لا يقال
فيلزم استمرار هذه الحركة ما دام ذات هذا المتحرك موجودا لانا نقول جاز
ان يفعل هناك شرط لاستمرار هذه الحركة مع بقاء ذات المتحرك الذي هو
المحرك موجود قال الكاتبي عرض المستدل ههنا ان المتحرك بالجسم المتحرك
ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الحركة زوال حالة ملايمة او شرطا فلم
لم يكن المحرك ذات الجسم وحده بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك
الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها او
الوجه الثاني مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة
المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة
في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض اخر
وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط ولا يعم
ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات   اشارة الى جواب سوال وارد على الدليلين
هذا السوال نقض اجمالي فان الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام
فيجري الدليلان فيها مع تخلف الحكم عنها وفي الجواب عن النقض نظر لانه
جار في اصل الدليل فيقال كما جاز ان يكون الجسمية المطلقة مقتضية للحركة
لا مطلقا بل في حال من الاحوال الخ والطبيعة وان كانت مختلفة الحقايق
في الاجسام الا انها قد يتحد في اجسام متعددة مع اختلافها في الحركة كما في
حجرين احدهما ساكن والاخر متحرك فيحتاج في دفع العموم والدوام في الاول
التوابع الطبيعية الى ان اقتضاء تلك الطبيعة للحركة مشروط بامر واحد فلذا
يقال في اقتضاء الجسمية للحركة   المراد بقولنا ان مقولة كذا يقع فيها الحركة
ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر كما في الحركة من السواد
الى البياض مثلا لان الالوان انواع متخالفة الحقيقة كالالحمر وكما في الحركة

من مقدار الى اقل منه ان قلنا ان المقادير المختلفة في الصغر والكبر انواع
متخالفة الماهية وان قلنا انها متوافقة الماهية متخالفة بالعوارض الكلية كانت
الحركة فيها مثالا للحركة من صنف الى صنف اخر اما الحركة في الاين فالظاهر انها
حركة من فرد من المقولة الى فرد اخر منها ولا سيما اذا كان هو ابعد المجرد
والاختلاف في الامكنة بكون بعضها علوا وبعضها سفلا لا يوجب اختلاف
الحصولات منها نوعا ولا صنفا والحركة المستديرة قد يكون انتقالا من
فرد من الوضع الى فرد اخر منه كما في تمام الدورة وقد يكون من صنف
الى صنف اخر من نوع الى نوع اخر ايضا   ولا نعني بقولنا انه
ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة قد اعتقد
جماعة ان الحركة في مقولة عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة مع بقائها
بعينها فيكون تلك المقولة اي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان
الجوهر الذي هو محل تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل
التبع اذ لم يقل به وهو باطل لان الاسود مثلا ليس هو ان ذات السواد
يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه الاشتداد
قطعا وان بقي فان لم يحدث فيه صفة زايدة فلا اشتداد فيه ايضا وان
حدثت صفة زايدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في
صفته وهو خلاف المفروض فظهر ان الاشتداد انما هو لموضوع السواد كما تقدم
في صدر الكتاب حيث بين ان الوجود لا يقبل اشتدادا وضعفا وذهب اخرون
الى ان معنى وقوع الحركة في المقولة هو ان تلك المقولة هو جنس لتلك الحركة قالوا
ان الاين منه قار ومنه سيال وهو الحركة وكذا الكيف منه قار ومنه سيال
هو حركة الاستحالة وكذا الكم والوضع والسيال من كل جنس من هذه الاجناس
الاربعة هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى
للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير
التبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبة اضافية و
المتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة بهذه المقولات لم يكن شي منها جنسا

بل لتبدل الواقع فيها واما مقولة الجوهر فلا تقع فيها حركة الجوهر ان لم يكن حالا
في جوهر آخر فلم يتصور وقوع الحركة فيها بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة لان تلك
الحركة انما هي لمحل المقولة ينتقل بها من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد
الى فرد كما تحققته وان كان حالا في جوهر آخر كالصورة الجسمية في الهيولى والصورة
النوعية الحالة فيها فان لم يقع تبدل في ذلك الجوهر الحال فلا حركة فيها ايضا كما في
الافلاك عند الحكماء وان وقع فيه تبدل وتعاقب على الهيولى الواحدة كما في
الصورة الجسمية العنصرية بالاتصال والانفصال وكما في صورها النوعية بالكون
والفساد فان كان ذلك التبدل والانتقال من صورة الى اخرى دفعة لم
يكن حركة وان كان تدريجيا كان حركة اذا عرفت هذا فنقول معنى قولنا ان
مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة ان محل الجوهر لا ينتقل من جوهر حال فيه الى جوهر
آخر يحل فيه انتقالا تدريجيا بل يجب ان يكون له انتقال من حال الى حال آخر
اصلا او يكون له انتقال دفعي فلا يوجد بين الصرفة اي لا يوسط
بين كونها بسائط الجواهر في محالها بالقوة الصرفة وبين كونها فيها بالفعل
الصرف كما هو التادي من القوة الى الفعل والخروج منها اليه على سبيل
التدريج كما في المقولات التي تقع فيها الحركة وذلك لان الحقيقة الجوهرية
لا تقبل الاشتداد والتنقص اي لو كانت الحقيقة الجوهرية قابلة للحركة لكانت
قابلة للاشتداد والتنقص فيستند محل الصورة الجوهرية ان تحرك الى صورة
اقوى وينتقص ان تحرك الى صورة اضعف على قياس الكيفيات التي
يقع فيها الحركة لكنها لا تقبلها لما ذكره بل انما هو عارض لها فقط
وذلك لان المفروض ان هناك اشتدادا او انتقاصا فاذا كانت الحقيقة
الجوهرية باقية بنوعها بل بشخصها فلا بد على تقدير الاشتداد من حدوث
عارض اليق وعلى تقدير التنقيص من زوال عارض قد كان فقد حصل
هناك تغير في العارض فقط اما بالحدوث او بالزوال فيكون هذا التغير
الحاصل في العارض استحالة وتغيرا في الاعراض لا كونا وتغيرا في ذات الجوهر
والمفروض خلافه وان كان الثاني اي ان لم يكن نوع الجوهر بل

شخصه في وسط الاشتداد او التنقص ولا بد ان يحل في محل ذلك الجوهر الزائل
جوهر آخر والا لم يكن هناك اشتداد ولا تنقص بل مجرد زوال ذلك الجوهر
عن محله وهكذا نقول في كل آن يفرض الاشتداد والتنقص يجب ان يحدث
جوهر آخر ويبطل الجوهر الاول فيلزم ان يكون بين جوهر هو مبدأ الاشتداد
او التنقص وبين جوهر آخر وهو منتهى احدهما امكان انواع جوهرية غير
متناهية كما في الكيفيات يعني كما ان بين البياض الزائل والسواد الحاصل
بالتسود زمانا يمكن ان يفرض فيه آنات غير متناهية يكون الموجود في كل آن منها
كيفية مخالفة بالنوع او بالصنف او بالشخص للكيفيات الموجودة في الآنات
الاخر كذلك يلزم على التقدير المذكور ان يكون مثلا بين الصورة النارية
والصورة المائية الحاصلة بالحركة في الجوهر زمان يمكن ان يفرض فيه آنات غير
متناهية ويكون الموجود في كل آن منها صورة جوهرية مخالفة باحد الوجوه
المذكورة للصور الموجودة في الآنات الاخر وهو محال لان تعاقب الصور
الموجودة في الآنات لا يجوز ان يكون على سبيل التشبيح التالي في الآنات
لاستحالته بل لا بد ان يكون بين كل آنين منها زمانا متى وجد ذلك الزمان
لا يوجد شيء من الجوهرين المتعاقبين بلا واسطة اذ لو وجد فيه احدهما
كان المتحرك في الجوهر باقيا في ذلك الزمان يلزم ان لا يكون المتحرك
موجودا في ذلك الزمان الذي فرض فيه حركة لان المتحرك اما الجسم او مادته
ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية وكون المتحرك معدوما حال كونه
متحركا محال بالبديهة فان قلت هذا الدليل منقوض في الحركة في الكيف وغيره
من المقولات قلت قد اجيب عن ذلك بما ذكره من ان بقاء الموصوف
بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلو المتحرك عن
الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو
المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر وفيه بحث لانه وان لم يلزم ههنا
ذلك المحذور لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات
المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينبغي بانتفاء
المتحرك ينبغي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك

الاكيفيات هي موجودات اينه لايوجد شي منها في الازمنة الواقعة هي
تلك الانات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة لم يكن
الحركة منطبقة على الزمان ولامنقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان
والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء
قطعة من الاخر فمثل هذه لايكون حركة لاتنفك لازم الحركة عنها ولا مخلص الا
بان يقال كما ان للمتحرك الاينى فيما بين المبدا والمنتهى اين واحد مستمر
لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اونا
غير متناهية كل واحد منها في ان فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين حركته و
منتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد
افراد الاون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة
دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه
نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطة لا تقف
على حد كذلك اذا فرض في الحركة انان او كيفان وجب ان يكون ما
بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اين او كيفيات لا يقف على حد فالو
مثل هذا الحال السيال الذي تتناول افراد. على محله مع بقائه بتشخصه لابد
ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر وفيه نظر لان
المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة
شخصية فجاز ان تتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات
مع بقائها بتشخصها فيكون متحركة في الجوهر كما في الكيف والفرق بينهما
سوى ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات مع بقائه موجودا
بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر متقومة بمحلها فليس يلزم من
تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا
كما زعم وربما يجاب عنه بان الهيولي لاتتحصل ذاتا معينة بالفعل

الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم
تتصور بحركتها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة من ابتداء الحركة الى
انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة لايقال سلمنا وجوب
تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور
متعاقبة فيه لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا
نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات
متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة
اخرى فليس هناك حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولي ليست
الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة بالفعل الا بصورة معينة وذلك لما تقدم
من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت
في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال
واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده
او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا ومما ذكر
من انها تنعدم بانعدام جزء منها لمعنى ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلابد ان
يزول ذلك المركب عن محل تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي فلا حركة فيه
فهي تابعة لمتبوعها بان كان متبوعها قابلا للحركة كان اضافة مثلا اذا كان ماء
اشد سخونة من ماء آخر فاذا تحرك حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد
انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية
انتقالا على سبيل التدريج بعد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في متبوعها اعني
السخونة وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان
اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا
منه او كان على اشرف اوضاعه مثلا ثم تحرك الى وضع هو اخس اوضاعه فقد
انتقل في هذه الصورة ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لمعروض الاضافة
وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها لا يتصور ايضا
انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها بحالها فظهر ان الاضافة
تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا اذ لو لم تتغير الاضافة بتغير متبوعاتها

لكانت مستقلة بالمفهومية فان كانت عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت
الحركة فيها تبعا لها كما مر والا فلا لانها لو تغيرت في نفسها لما تغير في موضوعها
لكانت ايضا مستقلة بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض
النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من
الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية وح نقول لم لا يجوز ان يستقل
الموضوع من مضاف الى اخر تدريجا وكونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك
وكذا متى تابع لمتبوعه فجوز الحركة في متى تابعا لمتبوعه على قياس
المضاف وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في مقولة متى
واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة و
قال في النجاة ان الحركة انما يكون في متى فلو كان في متى حركة لكان للمتى متى اخر
وانه مح وتحقيقه ان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك
بينهما هو الآن فاذا فرض زمانا مشتركان في آن فقبل الآن يستمر لموضوع
متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان
الثاني فذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في
الانتقال بل هو دفعي ولا يلزم من ذلك ان يكون للزمان آن وليس بمحذور
بل هو واقع واما التدريج فيقتضي ان يكون للزمان زمان اخر
والحد منقسم دفعه فلا يقع فيها حركة وقد يقال ان العمامة اذا حركت
الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في
الاين واما مقولتا الفعل والانفعال اختار ان الحركة فيهما يكون تبعا للحركة فيما
يكونان بحسبه ولا يكونان عارضة لها بالذات فالحركة في التسخين تابعة للحركة في
السخونة فاذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد من سخونة تحرك الى اقوى منه واذا لم يتحرك
في السخونة لم يتصور حركة في التسخين وكذا الحال في التبرد وقس على ذلك التسخن
والتبريد وما ذكره انما يدل على ان الحركة من هاتين المقولتين لا يوجد الا مع الحركة
فيما يتعلقان به واما على ان عروض الحركة لهما لا يكون بالذات فلا
واما التخلخل فهو ان يزيد التخلخل بهذا المعنى والتكاثف الذي يقابله يسميان
حقيقيين وغير الحقيقي منهما ان يزيد مقدار الجسم او ينقص بدخول جسم غريب
بين اجزايه وخروجه كالقطن اذا ندف فانه يدخل الهوا فيما بين اجزايه فيزيد

مقدار

مقداره واذا لف فرج وانتقص لا يتصور الا بوجهين نرد
عليه ان الوجهين ليس على طرفي النقيضين فجاز ان يكون هناك
امر اخر لا نقف عليه وكذا الحال في الثلاثة التي ذكرها في الدليل الثاني
زاد مقداره بسبب المعنى يشغل المكان يريد ان بعض الهوا
يخرج بالمص وان البعض الثاني يزداد مقداره بسبب ان المص يطلبنا
فيشغل مكان الخارج لئلا يلزم الخلا فاذا اصابه برد الماء تكاثف فيصعد
الماء لملازم سطوح الاجسام دفعا للخلا وقد يكاثف بطبعه اذا اتصل
به سطح جسم يصعد اليه عن الطبيعة المتشابهة انما يتم اوكان
الماء الذي في الانية بسيطا ذا طبيعة واحدة وقوله لا بعينه فيها ع
اذ يجوز ان يكون لها مسام صغيرة جدا لا يخرج عنها الماء لكن يدخل
فيها النار فيصعد عنها والحركة في الكيف من الاستحالة اما
مادة الحركة متوقف على بيان امرين احدهما ان محال الكيفيات
قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية وثانيهما ان ذلك التغير تدريجي
لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل اكتفوا فيه بما يحس
من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج
ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة
كذلك قال الامام الاعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك
كيفيات متحدة في الانات بينها ازمنة يسيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل
تلك الكيفيات بل يحكم عليها انها متواصلة فلا يتعين هناك
تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر
الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ
وقد مر ابطال كل منهما بوجه في مباحث المزاج وابطلهما هنا بوجهين
اخرين ويحتاج ايضا الى ابطال احتمال اخر وهو ان ينقلب بعض
اجزاء الماء نارا وتختلط بالباقي فيحس بحرارته في الماء وابطل ذلك
بان اجزاء الماء متشابهة فلا يكون انقلاب بعضها نارا اولى من

الباقي على كمال البرودة وليس كذلك بل يظهر بعض السخونة في كل الماء
اذا ثبت هذان المذهبان مع الاحتمال الثالث ثبت القول
بالاستحالة   واما في الوضع فلان الافلاك بخصوصها الجسم
الذي لا مكان له كالفلك الاعظم والذي له مكان ولكنه لا يخرج
عنه كسائر الافلاك اذا تحرك بحيث تغير نسبة اجزائه الى امور
خارج عنه حاوية او محوية فلا شك انه تتغير الهيئة الحاصلة بسبب
تلك النسبة اعني الوضع على سبيل التدريج   بل يفارق كل جزء منها
جزءا من مكان الكل يعني ان كل جزء من تلك الاجزاء مماس لمكان الكل فانه
يفارق جزءا من مكان الكل وذلك الجزء من مكان الكل جزء من مكان
ذلك لا مكان له فهو لا يفارق مكانه بل جزء مكانه واما الاجزاء التي لا
يماس مكان الكل فهي لا تفارق مكانها ولا جزء مكانها كما لا يخفى وقوله
ان كان كله في احتراز عن الفلك الاعظم واذا قيل المكان هو البعد
كان كل جزء منها مفارقا لمكانه الا انه لا يلزم من ثبوت الحكم لكل واحد
ثبوته للكل من حيث هو كل اذا كان كل واحد موجودا في الخارج فكيف
يلزم ذلك اذا كان كل واحد امرا مفروضا كالاجزاء الفلكية   قد انعدم
بانقضاء الزمان الاول وذلك لان الحركة سيالة غير قارة منطبقة على الزمان
غير قارة منطبقة على الزمان فيتقدم بانقضاء زمانها قطعا   لم يجب
ان تكون الحركة واحدة بالشخص بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون الحركة
في مقولة عين الحركة في مقولة اخرى فثبت ان وحدة الحركة بالشخص
فيتوقف على وحدة الزمان والمحل والقابل اي لا يتحقق وحدتها الشخصية
الا عند وحدة هذه الامور الثلثة لان تعدد كل واحد منها يستلزم
تعددها بالشخص كما عرفت   لكن يبقى ثبوتها الاتصالية اشارة
الى دفع ما يقال من ان المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان
كان له اثر فاما ان يكون اثره عين الحركة التي وجدت وهو محال لانه
يلزم اعادة المعدوم بعينه واستناد الواحد بالشخص الى موثرين

مستقلين

مستقلين بالتاثير واما ان يكون غير تلك الحركة فيكون تعدد المحرك
موجبا لتعدد الحركة وتقرير الدفع ان اثر الثاني متصل باثر الاول و
لا نعني بوجود الحركة الشخصية الا وحدتها الاتصالية نعم يلزم من
نسبة تلك الحركة الى المحركين عروض الانقسام لها فرضا وذلك لا
يقدح في وحدتها الاتصالية كما في الحركات الفلكية فانها متصلة
في نفسها مع عروض انقسامات كثيرة لها بحسب الطلوع والغروب
واتحاد المبدا والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلثة
وذلك لان الجسم الواحد في زمان واحد في مقولة واحدة لا يتصور الا
ان يتحرك بين مبدا ومنتهى معينين   فان المتحرك من المبدا
الواحد يعني ان وحدة المبدا لا كافية في وحدة الحركة فان الحركة من
من ذلك المبدا اذا انتهت بمنتهى معين كانت مغايرة بالذات للحركة
من ذلك المبدا اذا انتهت بمنتهى اخرى وكذا الحال في وحدة المنتهى
وحدة وليس وحدتهما معا كافية ايضا في وحدة الحركة فان الجسم الواحد
قد يتحرك في زمانين من مبدا الى منتهى بعينهما ويكون الحركة متعددة
بالشخص قطعا   يقتضي اختلاف الحركة بالنوع الى اخره
يريد ان اختلاف موضوع الحركة بالمهية لا يقتضي اختلاف مهية
الحركة لان اضافة الحركة الى موضوعها امر خارج عن مهيتها عارض
لها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلاف المعروضات الا يرى
ان افرادا نوع واحد متحدة في المهية مع اختلاف في
العوارض المتنوعة والزمان ليس مختلفا بالنوع وعلى تقدير تنوعه لا
مدخل له في تنوع الحركات لان الزمان من عوارضها وكذا اختلاف
المحركات بالنوع لا مدخل له في اختلاف الحركات لان المحركات
المتنوعة قد يوثر في حركات متفقة بالمهية والمحرك الواحد قد
يفعل حركات مختلفات بمهياتها واذا خرجت هذه الامور الثلثة
عن الاعتبار لم يبق سبب لتنوع الحركات الا اختلاف ما منه و

ماالیه ومافیه فاذا اخذت هذه الثلثة اعنی المتقابلین والمنسوب
الیه بالنوع فی الحرکات کان تلک الحرکات واحدة بالنوع وان
اختلف فی واحد منها اختلفت فان الحرکة الصاعدة تخالف الهابطة
لاختلاف المتقابلین مع کون الطریق واحدا والحرکة من السواد الی البیاض
تخالف الحرکة من الحرارة الی البرودة لاختلاف الثلثة معا والحرکة من مبدا
الی منتهی معینین فی الاین مثلا تخالف الحرکة منه الیه اذا اختلفا استقامة
وعلیک باستخراج سایر واما اتحاد الحرکات بالجنس القریب او البعید
فالتبییض والتسوید واحدان بالجنس القریب لاتحاد ما فیه الحرکة بالجنس
القریب اعنی الکیفیة المبصرة وجمیع الحرکات الواقعة فی مقولة واحدة
متحدة بالجنس البعید وتضاد الحرکات بما منه وما الیه وما بالذات کما فی
الحرکة من السواد الی البیاض وبالعکس واما بالعرض کالمحیط والمرکز لا
تتضاد الحرکات فان المحل الواحد قد تصدر منه حرکات متضادة کالصاعدة
والهابطة ولا لتضاد القابل فان القابل الواحد قد یتصف بمتضادین
فی وقتین ولا لتضاد الازمنة اذ لا تضاد فیها وبتقدیر تضادها فهی عارضة
للحرکات وتضاد العارض لا یقتضی تضاد المعروض ولا لتضاد ما فیه فان
الصاعدة تضاد الهابطة مع وحدة الطریق   ولا مدخل للمبدا او
المنتهی فی انقسام الحرکة اذ لیست الحرکة منطبقة علیهما بل علی ما بینهما
اعنی ما فیه ولا للفاعل اذ لیست الحرکة قائمة به ولا منطبقة علیه فرض
الانقسام فیه لا یوجب فرض انقسامها کما لا یخفی بل انقسامها بحسب
ما فیه وانقسام الزمان لانطباقها علیها وانقسام موضوعها لان حلولها
سریانی   بعد الحرکة بسبب عروض تلک الکیفیة الطاریة من عبارة
المتن استناد الاشتداد والضعف الی الکیفیة لا الی الحرکة الا ان
المقصود لا یختلف ثم ان هذه الکیفیة تستلزم الاضافة ضرورة
ان الحرکة السریعة انما یوصف بالسرعة منسوبة الی بطیئة محققة او
مقدرة وقد عرفت ان الذاتی لا یقبل الشدة والضعف [illegible]

الا هو ذاتی له وهذه الکیفیة قابلة لهما فلا یکون من ذاتیات الحرکة
فلا یوجب اختلافها اختلاف ماهیتها والحرکة الطبیعیة لا تتصور
فیها ممانعة داخلیة ولابد فی القسریة من الممانعة الخارجیة ایضا والارادیة
اذا کانت علی وفق الطبیعة لم یکن فیها ممانعة داخلة فکلامه لا یخلو عن
مساهلة   ان لا یکون الحرکات المحسوسة لکونها قلیلة
مغمورة بسکنات یزید علیها بالف الف مرة ولیس الامر کذلک
لانا نشاهد حرکة سریعة فی الغایة ولا یدرک شیا من تلک السکنات
ولا ایصال لذوات الزوایا والانعطاف اذا تحرک المتحرک
علی خط مستقیم حتی انتهی الی نقطة ثم رجع من تلک النقطة علی خط اخر
حصل هناک زاویة عند النقطة وان رجع علی ذلک کان هناک
انعطاف بلا زاویة   وصوله الی ذلک الحد اذ لو کان الاظهر
فی الاستدلال ان یقال حد المسافة یجب ان لا یکون منقسما فی امتداد
المسافة والا لما کان حدا حقیقة واذا لم یکن منقسما کان الوصول
الیه انیا اذ لو کان زمانیا لکان الحد منقسما فی ذلک الامتداد لتعلق
الوصول به شیئا فشیئا واما ما ذکره فقد یورد علیه انک ان اردت
الوصول التام اخترنا الثانی ومنعنا ان الوصول فی الباقی من
الزمان بل فی مجموعه وان اراد الوصول الناقص او الاعم اخترنا
الاول ومنعنا ان ذلک البعض هو زمان الوصول التام الذی
کلامنا فیه   لان المیل هو العلة القریبة لم یرد انها علة فاعلیة
لینافی ما صرح الیه المص فی بعض تصانیفه من ان المیل اله للطبیعة
فی التحریک بل اراد انه امر یتم به اقتضاء الحرکة ولا یتوقف وجودها
مع المیل الا علی ارتفاع المانع واعترض بانه لم لا یجوز ان یکون علة
قریبة للحرکة معدة للوصول الی ذلک الحد فلا یجب تحققه عند تحقق
الوصول الیه   وذلک المیل موجود فی ان اللاوصول یعنی
ان اللاوصول ایضا انی ضرورة انه زوال الوصول الذی لا یتم بلا

يكون زواله نهائيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي
تبقى عليه اللاوصول يكون ايضا انيا فان ميل اللاوصول يعني
ان ميل الوصول لامتناع اجتماع المثلين المختلفين بل لا ناقض
ولابد ان يكون بينهما زمان قال الامام هذه الحجة لا تمشي في الحركات
الكيفية والكمية اذ لا ميل فيهما وايضا لا نم امتناع اجتماع الميلين
لان المتقابلين لابد ان يكون احدهما مقابلا لان نرد
عليه انه لا يشترط في تحديد احدهما ملاحظة ضد الاخر لجواز ان يحد
بمحمولاته الذاتية مع الغفلة عن جميع ما عداه من المفهومات سواء
كان مقابلا له او غير مقابل وكون ضد الحركة انها كمال اول
للمتكلم ان لا نسلم صحة هذا الحد فلا يتم ما بني عليه ومفهوم
السكون لا يقتضي شيئا من الامرين اي لا يقتضي ان يكون قبله او بعده
كمال اذا غاز الحركة لا يمكننا توهمه الا بما يتصور منه استمرار ذلك
الامر الثبوتي ح وليس سلم فلا نم ان ذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او
لواحقه والمصنف اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل
التضاد وليس يلزم ان يبقى في احد المتضايفين ما اثبت في ضد الاخر
فيكون الجسم الواحد ليس متحرك ولا ساكن اذ ليس يتصور بجسم
الواحد حفظ النسب مع غيره حتى يكون ساكنا ولا تغير نسبته مع غيره
حتى يكون متحركا وقد يجاب بان تقدير الغير كاف فالجسم الواحد
اما ان يكون بحيث اذ قدر معه جسم اخر ثابت على حاله كان حافظا
للنسبة معه او لا فهو على الاول ساكن وعلى الثاني متحرك نعم يتجه ان
حفظ النسب معلل بالسكون فلا يكون عنه فان الحركة تنتهي
الى عدمها فلا استحالة في انتهاء الشيء الى ما يقابله في زان يكون
السكون في المنتهى ~~دون المبدأ~~ مقابلا للحركة واما من زعم ان لها
هو السكون في المنتهى دون المبدأ فلم ينقل منه تمسك في هذه الدعوى
فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة التناسب يكون

ثبوتيا ان يقال السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه
فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا ويلزم منه ان يكون كل واحد من
السكون في المبدأ والسكون في المنتهى مقابلا للحركة عبارة عن
حفظ النوع فيه بحث لما عرفته من ان الحركة في سائر المقولات
قد يكون من صنف الى صنف او فرد الى اخر فسكون النوع محفوظا
ولا سكون وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وهو ظ
لان طرفي السكون اعني الحرارة والبرودة متضادان والمكان الاعلى
فليس ضد الاسفل نعم ان فسر العلو بقرب المحيط والسفل بقرب المركز
كانا متضادين الا ان ما منه الحركة هو المكان لا وضعهما فلا يكون تضادا
للسكونين فيهما ايضا وما منه السكون الا على سبيل المجاز كما اصطلح
عليه المتكلمون قد مر ان انواع الكون اربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فالذي مبدأ غير خارج بالشعور يعني ان الشعور يكون
له مدخل في ذلك ليكون حتى يكون اراديا فان مجرد كون المبدأ شاعرا لا
يكفي كما مر والحركة لا يكون طبيعية على الاطلاق بل لابد في اقتضاء الطبيعة
للحركة من امر غير طبيعي خلاف السكون وقوله لان الحركة امر غير قار الخ
قد سلف توضيحه وتحقيقه بما فيه غنية من اعادته للحركة خاصة
اشارة الى ان السكون لا يتصور فيه التركيب احدثنا حركة
يساوي مجموعها فهذه الحركة المساوية للمجموع مركب منها تركيبا ظاهرا
واما فصل احدهما على الاخرى فانه يسمى مركبا منهما لحصوله باجتماعهما او
اذا لم يكن هناك فصل تولد منها سكون وهو شبيه بالشيء الى
الى الزمان قد مر ان تبينه تارة تلك النسبة واخرى بهيئة منتزعة
عليها وليس متى مخصوصا بما يقع في زمان من التدريجات بل يتناول
ما يقع في ان من الدفعيات وتحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة
من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر غير اعتبار
عروضهما لها بحسب المسافة قد استوفيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه

خارج اليه فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى اذا كان الشي ثابتا
على حالة واحدة. بلا تغير تدريجي او دفعي لم يكن له تعلق بالزمان وحاصله
فلا يعرض له مقولة متى بل انما يعرض بالذات للتغير التدريجي الذي
هو الحركة التي لا يتصور وجودها الا منطبقة على زمان وللتغير الدفعي
الذي لا يتصور الا في آن وبتوسطها يعرض لموضوعيتها كالاجسام
لا يكون جزء للزمان قد تقدم ان الحدود والمشتركة بين الكميات
المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى اقسام يراد تقسيمها
اليه بل يكون التنصيف تثليثا والتثليث تخميسا فالآن ايضا كذلك
فانه حد مشترك بين اجزاء الزمان والا لكان الآن زمانيا
لا آنا لان الآن اذا انقدم شيا فشيا يكون له امتداد قطعا فيكون
زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون
ان عدمه متصلا بآن وجوده. اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول
في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال لان هناك
قسما ثالثا الحصول التدريجي حصوله ما له هوية اتصالية منطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون
حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان لكون المتحرك في
حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في الآن
ومتى في زمان وكلا هذين الحصولين اي دفعي الآن احدهما يستمر في
زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان
لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك
الزمان مثل كون الشي متحركا فان هذا لا يصدق على الشي في طرف
الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض
من آنات زمان حركته وان لم يصدق عليه شي في آن من الخطير
بزمان تلك الحركة فهذه القسمة واسطة بين التدريجي فعدم الآن في
الزمان الذي بعده. لا بمعنى الانطباق فيلزم انقسام الآن وكونه زمانا

بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن
طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه
وذلك مثل النقطة فانها طرف الخط ولا يوجد في نفس الخط و
ليس يلزم ان يكون لذلك الخط طرف آخر متصل بالطرف الاول يكون
عدم النقطة والا فيلزم تتالي النقطتين والاول منهما اي
من هذه المعاني الثلثة واحد من المقولات التسع العرضية والثالث
منها جزء للمقولة وهو نسبة الشي الى ملاصق ينتقل بانتقاله اي
هو هيئة تحصل بسبب نسبته الى ملاصق محيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله
وليس المراد ما التسلخ واحواله معانيها المصدرية بل ما ترتب عليهما من الهيئات
الثانية وذلك بالتسخين ما دام يسخن اي ما دام يسخن المسخن والمراد
ان الفعل والانفعال حالتان غير قارتين ولذلك عبر عنهما بان يفعل
وان ينفعل لدلالتهما على التجدد والتقضي واما الحالة المستمرة المترتبة
عليهما فخارجة عنهما يقال هذا الخشب قطع وفي هذا الثوب احتراق و
يراد به امر قار بهما هو من مقولة الكيف فيفتقر الى المؤثرية والمتأثر
به اليهما اي المؤثر والمتأثر يعني اذا كانت المؤثرية صفة موجودة في المحل
ان قائمة بذات المؤثر احتاجت الى ان يؤثر فيها المؤثر فيكون هناك
مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها وكذا المتأثرية اذا كانت صفة موجودة
في المتأثر احتاجت الى ان يتأثر المتأثر بقبول تلك الصفة
فيكون هناك متأثرية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل
الحمد لله على وصول الكلام الى هذا المقام
وبه الاستعانة في التوفيق للاتمام
وصلى الله على سيدنا محمد وآله
الكرام وصحبه العظام
وسلم تسليما
كثيرا

مولود برادر اعلی حضرت کساد

عنایت الدین عزی وربلعه

[illegible]

[illegible]